Popper
LECȚIA ACESTUI SECOL

INTRODUCERE

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, str. Crinului nr. 19, sector 1, București
Tel.: 668.54.10; 668.70.51; 223.48.54, Telefax: 668.70.51
Clubul cărții: C.P. 26-38, București
nemira@dnt.ro

KARL R. POPPER LA
LEZIONE DI QUESTO SECOLO

în toiul unei lungi sesiuni de interviu, pe care mi 1-a acordat în casa lui din Kenley, sat din Surrey aflat la o oră depărtare de Londra, după ce discuția a revenit asupra criticilor sale la adresa marxismului, Karl Popper s-a ridicat deodată de la masa de lucru şi m-a invitat să-1 urmez în bibliotecă. Ocolirăm un mare pian cu coadă, acoperit în întregime cu cărți, dintre care unele lăsate deschise. Alte cărți, mai voluminoase, erau aşezate pe nişte pupitre metalice. Mă uitam şi la unele, şi la altele, curios să aflu ce anume studiază (filozofi presocratici, memoriile lui Dalai Lama, criza rachetelor din Cuba), dar Popper mă luă de braț şi mă duse în fundul camerei, lângă rafturile destinate lui Marx, pline cu ediții engleze şi germane din secolul al XlX-lea ale operei acestuia, legate în piele, cu titluri gravate cu aur. Era fondul de cărți cel mai vechi din întreaga bibliotecă, aflată la capătul opus locului în care filozoful, la cei optzeci şi nouă de ani ai săi, a adunat exemplare, în toate limbile, ale propriilor lucrări. Popper mi-a arătat tomuri ale *Capitalului* pe care le studiase încă de la şaptesprezece ani. Dar se vede că nu acesta era motivul întreruperii discuției, din moment ce tocmai atunci scoase la iveală un volumaş de dimensiuni mai mici. Era ediția englezească din 1913 a lucrării *Mizeria filozofiei*. O răsfoi, în căutarea unui pasaj de el ştiut, apoi mi-o arătă, deschisă la pagina 117: „Să vedem ce scrie aici".

Şi citi una din frazele de încheiere a cărţii pe care Marx a publicat-o în 1847 la Paris, polemizând cu *Filozofia mize riei,* publicată de Proudhon cu un an în urmă. Tema tratată este „dezrobirea clasei exploatate", a proletariatului, care „implică [...] în mod necesar crearea unei societăţi noi", ce are loc atunci când „potenţialul productiv deja dobândit şi raporturile sociale existente se exclud unele pe celelalte". „Constituirea în clasă socială a elementelor revoluţionare presupune existenţa tuturor forţelor productive care puteau fi generate în sânul vechii societăţi." Dar, din acest pasaj care introduce conceptul de „revoluţie totală" şi prevesteşte sfârşitul situaţiei antagoniste, Popper ţinu să remarce un anumit punct, unde întrevedea străfulgerarea unui dubiu, ca şi cum acolo, în mintea lui Marx, s-ar fi ivit pentru o clipă întrebarea-cheie, în stare să-i răstoarne întregul eşafodaj teoretic: „înseamnă oare că, în urma prăbuşirii vechii orân duiri, va exista o nouă dominaţie de clasă, care se va coagula într-o nouă putere politică"?[1]

Această interogaţie conţine probabil nucleul esenţial al problemei comunismului, în sensul că tocmai ideea sfârşitului oricărui conflict social şi politic s-a dovedit incompatibilă cu democraţia, cu principiul libertăţii opiniilor contrare şi cu consecinţele acestora. Dar după acel semn de întrebare, Marx răspunde pur şi simplu: „Nu". „Iată cum - spuse Popper - Marx atinge cu o întrebare această colosală problemă. Iar apoi ce face? Răspunde «nu», fără a furniza vreo explicaţie, nici măcar o tentativă de explicaţie, cum ar fi trebuit să facă în continuare, demonstrând motivele prin care îşi susţine cu atâta convingere prevestirea. Acum ştim că acest răspuns al lui Marx s-a dovedit fals."

[1] Citatele în original provin din ediţia italienească: K. Marx, M/seria *della filosofia. Risposta* a *„La filosofia della miseria" di Proudhon,* trad. L. Maitan, Roma, Samonâ e Savelli, 1968, pp. 215-16.

Popper a fost un mare adversar al lui Marx şi al comunismului, al oricărei pretenţii de afirmare a unui proiect politic pe baza cunoaşterii legilor devenirii istorice; el este teoreticianul societăţii deschise, cel care a văzut în evenimentele din '89 şi '91 o confirmare a valabilităţii principalelor sale critici la adresa marxismului. A început să formuleze acele critici încă din 1919, de la vârsta de şaptesprezece ani, după o scurtă perioadă în care ideologia comunistă - venită mai ales pe filiera pacifistă a revoluţionarilor ruşi - reuşise să-1 seducă, prinzându-1 şi pe el „ca pe un şoarece în cursă". Este chiar ceea ce povesteşte în acest interviu, întregind cu bogate elemente inedite evocarea acelei perioade, deja întreprinsă în cartea sa de memorii'. Acele critici aveau să fie pe deplin exprimate în *The Open Society and Its Ennemies* din 1945, publicată în traducere italienească de abia în 1974[2]. Dar o confruntare actuală cu ideile lui Popper este interesantă nu doar prin recapitularea punctelor forte ale atacului său la adresa marxismului. Motivele pentru care m-am hotărât să-1 intervievez sunt în principiu două: unul vizează istoria, altul - teoria politică.

Primul motiv este legat de întrebarea pe care, din '89 încoace, doream să i-o adresez unui filozof în stare să conceapă deja, la scurt timp după Revoluţia din Octombrie, o critică a comunismului marxist în termeni astăzi împărtăşiţi, în punctele esenţiale, de aproape întreaga comunitate intelectuală contemporană. Regimul comunist, născut chiar în anii tinereţii lui Popper, a durat aproape cât cei nouăzeci de ani ai acestuia, i-a străbătut aproape toată viaţa, cât a fost ea de lungă. Voiam să-1 rog pe Popper, cel care căpătase atât

[1] V. cea mai recentă ediţie franceză: K. Popper, La *quete inachevee,* Paris, Presses Pocket, 1989.

[2] K. Popper, *La societâ aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falşi profeţi,* Roma, Armando, 1974, 2 voi.; ediţia românească avea să întârzie şi mai mult: K.R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* trad. D Uoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993,2 voi. (n. tr.).

de devreme convingeri extrem de clare privind natura erorii întruchipate de acel regim, ce atitudine luase de-a lungul vremii față de atâția oameni, mai ales față de intelectuali, neabătuți de la nişte convingeri contrare. Mă întrebam dacă un răstimp atât de îndelungat al unei evoluții istorice, bazate pe o teorie (istoricismul marxist), căreia îi identificase dispozitivele capabile să-i explice deopotrivă amploarea şi eroarea[1], nu i-a indus cumva un soi de fatalism sau de frustrare. Şi, în general, la ce bun să înțelegi o greşeală în toată complexitatea, dacă apoi greşeala se repetă atât de multă vreme"? Pus în fața acestei întrebări, Popper a evitat să abordeze în mod direct chestiunea, decât poate la un moment dat pentru a extrage din ea încă un argument împotriva istoricismului. în fond, se poate crede despre el că e un om care a aşteptat pe marginea râului să vadă cum se duc la vale cadavrele duşmanilor săi. Dar nici un element din această imagine nu i se potriveşte lui Popper: nici cadavrele, nici duşmanii, cu atât mai puțin râul. Cadavrele nu, deoarece el vede în nonviolență fundamentul civilizației. Duşmanii nu, deoarece polarizarea istoriei şi a politicii între prieteni şi duşmani este chiar una din principalele acuzații pe care le adresează marxismului. Şi nici râul nu, deoarece această reprezentare a istoriei, ca apă curgătoare al cărei izvor şi gură de vărsare se cunosc, este considerată de Popper responsabilă pentru un număr enorm de crime. „Momentul prezent este cel în care istoria ia sfârşit, iar noi nu suntem deloc în stare să scrutăm viitorul în ideea că l-am putea prevedea urmărind curentul. Tot astfel, nu putem nici să ne spunem în gând: dintotdeauna am ştiut că fluviul va trece pe aici." Potrivit lui Popper, ideii de societate deschisă îi corespunde aceea de viitor deschis. Se pot trage multe

[1] Cf. Popper, *La quete imchevee*,p. 44,unde marxismul este definit ca „o profeție istorică îmbinată cu un apel implicit la următorul comandament moral: contribuie la realizarea inevitabilului".

învățăminte din trecut, dar nu există nimic care să îndreptățească proiectarea lui în viitor, în scopul anticipării evenimentelor următoare. Pretenția de a afla cursul istoriei viitoare goleşte prezentul de responsabilitate morală, îi transformă pe oameni în executori ai unui „destin" iminent. Pentru anti-istoricismul radical al lui Popper, însăşi ideea unui „sens" al istoriei, a unei „direcții" în care se îndreaptă evenimentele, este aşadar o „idioțenie periculoasă", întrucât atrage cu sine o legitimare a violenței, a arbitrariului, cel mai mare rău care-i poate fi dat omenirii să-1 suporte. Se explică atunci şi refuzul lui Popper de a se pune în situația celui care spune: ştiam eu că aşa are să se întâmple. Nu e vorba de o paradă de modestie, de o stânjeneală de circumstanță; de fapt, Popper este sincer satisfăcut de colapsul comunismului. E vorba însă de faptul că, din punctul lui de vedere, convingerea unora că suntem purtați de valul istoriei este condamnabilă, în orice formă a ei, indiferent dacă se referă la o acțiune politică sau artistică. Dacă marxismul era purtătorul speranței în comunism ca mişcare efectivă ce aboleşte starea de fapt existentă, în temeiul cunoaşterii „legilor" devenirii şi al unei tehnologii care îngăduie modelarea materiei sociale, aceasta nu poate îndreptăți o convingere proiectată în mod contrar: sfârşitul comunismului nu presupune punerea în aplicare a altor „adevărate" legi ale istoriei. în sprijinul acestei considerații, pe care am putea-o defini ca antinecesitară, nu doar antiistoricistă, Popper face, pe parcursul interviului, două afirmații care îndeamnă la meditație. Prima: că regimul sovietic ar fi putut dura şi mai mult, poate pentru totdeauna, şi că sfârşitul său nu s-a datorat unei legi sau unei predestinări, ci unei serii precise de fapte şi decizii ale unor oameni în carne şi oase. A doua: că ideologia marxistă şi existența unei puteri comuniste au necesitat o ideologie antimarxistă şi anticomunistă şi că, de-a lungul deceniilor acestui secol, s-a dus o confruntare între două ideologii, amândouă, dintr-un anumit punct de

vedere, „în egală măsură nebuneşti". Această afirmaţie se pretează unor multiple dezvoltări, pe care merită să le explorăm. De altfel, dacă împărtăşim ideea existenţei unor elemente de „nebunie" în ambele ideologii - fără a reduce cu nimic responsabilităţile atribuite marxismului de către Popper -, deznodământul falimentar al regimurilor inspirate de proiectul marxist nu implică ideea ca lumea să fie încredinţată ideologiei care le-a combătut, nici măcar pentru rolul avut de aceasta în timpul confruntării. Chiar neglijând politicile reacţionare şi conservatoare ce utilizau anticomunismul în scopul combaterii mişcărilor democratice de stânga - imposibil de asimilat comunismului, fiind de fapt contrare acestuia -, acea afirmaţie indică posibilitatea ca gândirea liberală să-şi asume, sau să recupereze, o funcţie care, din Octombrie încolo, s-a diminuat continuu.

Iar acest raţionament ne conduce la motivul al doilea, cel teoretico-politic, pentru care am considerat interesantă pentru momentul actual întâlnirea cu Popper şi gândirea sa: a identifica în liberalismul său urme ale unei posibile rezolvări a problemei politicii şi a stângii politice; a verifica dacă lunga paranteză comunistă nu a ascuns posibile căi alternative, dacă nu cumva anumite opţiuni politice importante, capabile să îmbine principii de libertate şi emancipare socială, au fost înăbuşite şi puse în umbră de confruntarea dintre liberalismul anticomunist şi comunism. Dacă, în general, o stângă de factură democratică, socialistă şi liberală, care până acum părea mai degrabă o utopie, poate ţine de domemul posibilului. După cum scrie Popper în memoriile sale, în legătură cu perioada care a urmat desprinderii sale de comunism:

Am rămas încă mulţi ani socialist, chiar şi după momentul repudierii marxismului. Dacă împletirea socialismului cu libertăţile individuale ar fi cu putinţă, eu şi astăzi aş fi socialist. Pentru bă nu există nimic mai bun decât o

viaţă modestă, simplă şi liberă într-o societate egalitară. Mi-a trebuit ceva timp ca să-mi dau seama că acesta nu era decât un vis frumos; că libertatea este mai importantă decât" egalitatea; că încercarea de a instaura egalitatea pune în pericol libertatea şi că, sacrificându-se libertatea, nu se realizează domnia egalităţii printre cei care au fost asupriţi[1].

Probabil că Popper ar confirma şi astăzi aceste cuvinte din 1974: împletirea socialismului cu libertăţile individuale este doar un vis. Din interviu reiese foarte clar că el nu este un adept al renunţării la posibilităţile şi implicaţiile acţiunii politice, atunci când are de răspuns la întrebări legate nu de echilibrul dintre libertate şi egalitate, ci dintre piaţa liberă şi protecţia socială. Perspectiva sa se dezvăluie în acest caz foarte diferită de cea a liberalismului abstenţionist. Revelatoare este şi critica sa la adresa lui Gorbaciov, pentru tentativa acestuia de a institui o bursă de valori la Moscova, înaintea reformelor politice menite să dea viaţă statului de drept. Semnificativă pentru o anumită orientare pronunţat intervenţionistă este şi provocatoarea sa invocare a cenzurii asupra mijloacelor de comunicare în masă, în slujba unei educaţii în spiritul nonviolenţei. Gândirea lui Popper în această privinţă - a echilibrului dintre stat şi piaţă - părea favorabilă, deşi cu destule precauţii, unei concepţii pragmatic-politice de tip intervenţionist, democratic şi gradual, încă din *Societatea deschisă şi duşmanii ei;* dar, desigur, cu greu s-ar putea identifica în respectiva carte indicaţii atât de nete pentru acţiunea politică, precum cele ilustrate de acest interviu. Ele presupun o decizie la nivelul guvernării, îndreptată spre scopuri, chiar la scară internaţională (eliminarea bombelor atomice, controlul natalităţii, educaţia), care cu greu s-ar fi încadrat, nu doar în cadrul teoretic al „societăţii deschise", ci chiar şi în spiritul acelui liberalism

[1] *Ibidem,* pp. 46-47.

atât de puternic îndreptat către restrângerea câmpului acțiunii publice. Aceste diferențe se explică prin natura problemelor actuale, dar şi prin colapsul sistemului de state comuniste.

Că sfârşitul comunismului are consecinţe relevante nu doar în viața publică, ci şi în teorie, şi mai ales în extrem de vasta arie a gândirii liberale, a rezultat şi mai clar din recentele afirmații ale lui Isaiah Berlin, gânditor care, pe plan politic, prezintă anumite afinităţi cu Popper. Berlin, cu şapte ani mai tânăr decât Popper, nu a trăit, precum acesta, o perioadă, fie şi scurtă, de adeziune la marxism şi comunism. In timpul copilăriei, familia sa a aderat cu entuziasm la Revoluția Democratică din Februarie, dar a fost apoi direct afectată de venirea la putere a bolşevicilor. Atitudinea sa față de marxism şi de evoluția teoriei politice a acestuia a fost de curând amplu reconstituită într-un interviu pe care i 1-a acordat lui Steven Lukes[1]. Celebrul eseu conţinând ideile istoricului despre *Două concepte de libertate*[2], căruia îi datorăm diferențierea între libertate pozitivă şi libertate negativă, avea drept scop fundamental atenționarea împotriva pericolelor unui proiect politic concentrat pe libertatea pozitivă, libertate de a face şi de a fi, cu alte cuvinte o afirmare a calităţilor şi eonţinuturilor ce pot fi atribuite existenţei umane. Ținta centrală a criticilor sale era tocmai proiectul marxist, iar poziția pe care o apăra, ca pe o ultimă redută, era cea a libertăţilor negative (absenţa restricțiilor care, extinsă până la consecinţele sale ultime, coincide în economie cu politica de *laisser-faire)*. Libertatea pozitivă era prezentată ca „adevăratul vinovat"[3] p^tru toate relele, deşi astăzi Berlin afirmă: „Ar fi trebuit sa subliniez faptul că libertatea

[1] în curs de apariție în revista „Iride", Florența, II Ponte alle Grazie.
[2] I. Berlin, *Quattro saggi* sui/a *liberta*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 185-241.
[3] Berlin, *op. cit.*

pozitivă este un ideal la fel de nobil şi de fundamental ca şi libertatea negativă"[1]. De unde rezultă că şi pentru acest important exponent al doctrinei liberale a secolului XX, dotarea acțiunii politice cu scopuri şi conținuturi concrete - caracteristică a stângii - este la fel de necesară ca şi apărarea principiilor libertăţii individuale în fața abuzurilor puterii[2]. Revoluţia din '89 a ţărilor din Est pare să fi avut, aşadar, consecinţe importante asupra gândirii politice. Sfârşitul ameninţării reprezentate de sistemele politice autoritare şi de sistemele economice etatizate pare să fi marcat şi sfârşitul repulsiei, predominante în gândirea liberală, față de acţiunea politică intervenționistă asupra societăţii şi economiei. S-au întâlnit de atunci tot mai puține situații în care polaritatea public / privat să se suprapună polarităţii sistem socialist / sistem capitalist. Cu toate că politicile economice şi sociale impuse de mişcarea socialistă democratică de tip occidental, de mişcările de stânga în general, erau cu totul diferite şi independente de economiile planificate şi de politicile partidelor comuniste aflate la putere în Est, multe din propunerile de extindere a sferei de acțiune publică au fost inevitabil asimilate comunismului, suspectate de autoritarism şi respinse, chiar cu riscul renunțării la unele decizii politice oportune. Astăzi ne apare clar că asupra politicilor de ocupare a forței de muncă şi de protecție socială se proiecta umbra experienţelor socialismului real, ameninţarea unor forme incipiente de totalitarism, de înăbuşire a inițiativei private şi a libertăţilor individuale. Că apoi această suprapunere era alimentată special cu intenția de a susține anumite interese private, chiar şi atunci când ameninţarea „comunistă", reprezentată în general de expansiunea statului social şi de măsurile redistributive, se dovedea cu

[1] Cf. interviului citat în nota 1 de la p. 12.
[2] Pentru această concepţie a stângii, v. lucrarea mea 1/ *legno storto* e *altre cinque idee per ripensare la sinistra* , Venezia, Marsilio, 1991.

totul lipsită de consistenţă, acest fapt nu scade mult din importanţa fenomenului. în situaţia determinată de existenţa regimurilor comuniste, pendularea între public şi privat, între acţiunea politică şi politica de inacţiune, între stat şi piaţă, între stânga şi dreapta era substanţial perturbată în raport cu situaţia ideală de prezenţa câmpului magnetic comunist, în dauna poziţiei de stânga. Fireşte, ar trebui cercetată şi posibilitatea unei influenţe în sensul opus (intervenţia directă a regimurilor din Est în evenimentele politice din Occident, dar mai ales rolul ideologiei comuniste în impulsionarea unei părţi a mişcării muncitoreşti din Europa occidentală; e suficient să ne gândim la atracţia mitului lui Stalin în perioada postbelică), dar ceea ce merită subliniat este modul în care situaţia actuală pare să stimuleze gândirea liberală, în sensul cel mai larg, în deplasarea ei în direcţia interventionismului, ca si cum ar fi în sfârşit cu putinţă ocuparea unui spaţiu, care fusese perceput ca fiind util, dar evitat ca fiind primejdios.

Lista priorităţilor politice actuale furnizată de Popper în acest interviu presupune, mai ales în privinţa educării în spiritul nonviolenţei, o puternică legitimare a acţiunii publice, până la revendicarea, ca atare exprimată, a cenzurii în tutela copiilor. Deşi concluzia politică propusă de filozof nu este unanim împărtăşită - asupra acesteia discuţia rămâne deschisă, printre altele, şi datorită unor cercetări întreprinse în Statele Unite[1] - , este important pasajul care îi permite lui Popper să-şi formuleze cererea fără să „devieze" cu nimic de la „spiritul liberal". Acest lucru e posibil într-un stat de drept imaginat nu doar ea o garanţie că individul va fi protejat, în faţa violenţei, de autoritatea statului, dar şi ca rezultat al unui proces de civilizare care se bazează pe o aversiune generală faţă de violenţă, pe un

[1] *Big World, Small Screen. The Role of Television in American Society,* Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1992.

acord general de a o evita. Ceea ce solicită cultura, instruirea, normele etice care inspiră comportamentul şi reacţiile cetăţenilor, precum şi educaţia copiilor. Astfel conceput, statul de drept este pentru Popper o prioritate absolută: dacă procentajul indivizilor care contravin acestui acord general depăşeşte un anumit prag, statul de drept este ameninţat sau se prăbuşeşte pur şi simplu. Cu cât cota de violenţă în societate va fi mai mare, cu cât va slăbi mai mult acordul general pentru a o elimina, cu atât mai mult vor trebui extinse măsurile politice de tip represiv. Eliminarea violenţei, care pentru Popper este sarcina principală a statului de drept, poate fi înfăptuită pe această cale, dar mai există o cale ce pare mai strâns legată de concepţia liberală: cea care protejează şi cultivă înclinaţia firească spre nonviolenţă. Recurgerea la măsuri dure asupra comunicării în masă, precum cenzura, îi apare lui Popper ca o măsură indispensabilă pentru stăvilirea unui atare proces degenerativ. Şi ele trebuie însoţite de politici educative care să susţină statul de drept.

Ideea de stat de drept ajunge astfel să includă „substanţa socială", în sensul stratificării culturale şi etice pe generaţii. Iar tutela statului de drept justifică acţiuni politice care să reconstituie şi să înnoiască substanţa socială care îl alimentează. Problema e dacă acest procedeu nu poate fi extins până la includerea în conceptul de stat de drept a elementelor fundamentale care definesc procesul de civilizare: nu doar atitudinea cetăţenilor faţă de evitarea violenţei în relaţiile sociale, ci şi dotarea cu acel minimum de venituri, cultură, informaţii şi spirit civic ce constituie condiţiile participării la viaţa publică. Susţinerea statului de drept, apărarea şi dezvoltarea acestor condiţii în cadrul societăţii, ca premise ale acesteia, derularea unui proces de civilizare - toate acestea pot indica o anumită definiţie a ansamblului de scopuri ale acţiunii politice. Nu este exclus ca însuşi curentul de gândire de stânga, în căutarea unor sinteze capabile

să-i definească pe baze noi funcționalitatea, sa poată identifica elemente utile în argumentările pe care Popper le propune în aceste pagini despre statul de drept, cel puțin în plan metodologic. O dată cu năruirea utopiei socialiste, după falimentul unui experiment istoric care şi-o asumase drept scop, stânga pare a fi obligată să renunțe să mai tăgăduiască o răscumpărare într-o societate alternativă. Stânga se dovedise, de-a lungul timpului, capabilă să reîmprospăteze resursele morale ale acțiunii publice, implicarea în concreta ameliorare a societății, precum şi motivațiile ideale care au impulsionat atâția bărbați şi femei în urmărirea unor țeluri mai generoase decât cele identificabile cu interesele lor imediate. Meditația asupra ideilor expuse de Popper aici, ca şi în alte lucrări[1], poate stimula cercetarea unei descrieri adecvate a scopurilor. Iar concepția despre statul de drept ce transpare de aici poate fi confruntată cu folos cu concepția despre stânga ca promotoare a drepturilor, ca purtătoare a tendinței de împlinire şi dezvoltare a dreptului de cetățenie[2]. Pentru a-şi completa înțelegerea concepțiilor lui Popper despre democrație, despre limitele dintre stat minimal şi stat paternalist şi despre mass-media, cititorul va găsi în apendice un eseu al său din '88, *Observații despre teoria şi practica statului democratic*, precum şi un alt eseu din '89 despre *Libertate şi responsabilitate intelectuală,* ambele inedite în Italia.

Cf. de asemenea K. Popper - K. Lorenz, *Viitorul este deschis*. Bucureşti, Editura Trei, 1997, mai ales paginile dedicate felului în care oamenii practică schimbarea, prin asumarea de riscuri, prin tentative şi greşeli cu care caută soluții noi la problemele ivite. Căutarea unei lumi mai bune este descrisă de Popper ca parte din „aventura viului". „Dorința noastră, speranța noastră, utopia noastră au fost dintotdeauna descoperirea unei lumi ideale. Acestea sunt aproape nişte date înscrise în noi de un soi de selecție darwinistă".

[2] Mă refer la o direcție de studii amplu dezvoltată în ultimii ani şi în Italia. în acest sens, amintesc cea mai recentă lucrare: Giovanna Zincone, *Da sudditi a cittadini,* Bologna, II Mulino, 1992.

Popper dezvoltă aici critica adusă accepției democrației ca putere a poporului, mai pe larg decât o face în interviu, reluând celebra deosebire dintre „cine" e la putere şi „cum" se exercită puterea. Un important punct de vedere despre efectele deplasării de accent în gândirea liberală, evocate mai sus, se află în paginile în care filozoful, plecând de la Kant, caută un punct de echilibru între concepția negativă a tutelării libertății şi necesitatea de a legitima forme relativ cuprinzătoare de intervenție a guvernului. în spațiul atât de strâmt dintre pretențiile întemeiate ale ideii de stat minimal (care pun în valoare critica adusă tentației puterii publice de a dicta regulile fericirii cetățenilor) şi neajunsurile unui stat maximal sau paternalist care ar înăbuşi libertățile, Popper insistă asupra evidenței faptului că acțiunea publică nu poate să evite îngrădirea libertăților cetățenilor din rațiuni morale. Dificultatea stă în faptul că „totuşi, [...] din principiu şi din motive morale, fără paternalism treburile nu merg". Fie că e vorba de legarea obligatorie a centurilor de siguranță, de interzicerea fumatului în locurile publice, de hotărârea măsurilor pentru apărare, ordine publică sau perceperea de taxe pentru finanțarea statului social, acțiunea politică se deosebeşte inevitabil de ideea abstractă a statului minimal. Se impune aşadar o verificare amănunțită a limitelor acestei incursiuni în domeniul paternalismului, fixând, de exemplu, criteriul: „paternalism, dar nu mai mult decât este moralmente necesar". Se impune luarea în considerare a idealului utopic al statului minimal, care va continua să existe, „chiar şi numai ca principiu normativ" pentru abordarea unui compromis, prin care „în locul unei superiorități morale a principiului statului minimal față de statul paternalist, cu pretențiile sale morale, revenim la vechea opoziție dintre stat şi libertate şi la regula antidictatorială a lui Kant de a nu limita libertatea mai mult decât este obligatoriu".

Acea parte a interviului pe care Popper a dedicat-o declinului sovietic şi rolului lui Andrei Saharov, înainte de întoarcerea care avea să-1 facă protagonist al răsturnării

democratice din Uniunea Sovietică[1], a stârnit polemici şi a întâlnit multe obiecţii[2]. Acuzaţiile aduse savantului rus sunt extrem de grave şi neaşteptate, o drastică inversare a consideraţiilor aceluiaşi Popper despre Saharov, într-un discurs ţinut la New York, la celebrarea celei de-a şaizecea aniversări a acestuia. Argumentările filozofului în legătură cu evoluţia crizei din '62 din Cuba, cu intenţiile lui Hruşciov şi cu modul în care, în viziunea lui Popper, specialistul în fizică nucleară şi-a depăşit îndatoririle - sunt supuse analizei istoricilor şi oamenilor de ştiinţă. în interpretarea reevaluării activităţii lui Saharov de către Popper e interesant de amintit că, în discursul de la New York, el saluta în persoana lui Saharov un „mare gânditor, un mare filantrop, un mare erou şi, mai ales, un mare om plin de sinceritate. Dorim - continua Popper - să-i spunem că suntem fericiţi că s-a născut, că este în viaţă şi că luptă pentru o lume mai bună". Popper considera atunci că savantul rus, al cărui rol hotărâtor în producerea bombei cu hidrogen îi era cunoscut, se comportase ca fizicienii atomişti occidentali care emiseseră acel *Bulletin ofthe Atomic Scientists,* în baza căruia efortul de realizare a armelor nucleare era legat de conştientizarea problemelor pe care ele le reprezentau pentru omenire. Şi afirma că „din 1957, poate chiar mai devreme, Saharov îşi dedicase viaţa făcând tot posibilul ca să reducă cel mai îngrozitor pericol pentru omenire". Popper împărtăşea deci, în acea perioadă, justeţea motivelor pentru care lui Saharov i se conferise Premiul Nobel pentru Pace în 1975.

[1] Cf. *La superbomba del falco Sacharov,* în „L'Unità", 5 decembrie 1991,p.17.

[2] Printre altele, replica lui Norberto Bobbio, care găseşte în paginile recente ale lui Popper o „critică în exces", după acel „elogiu în exces", cum i se pare a fi fost discursul din 1981, şi deplânge faptul că în acuzele lui nu figurează conceptul de „descurajare", care a caracterizat strategiile de apărare în epoca echilibrului terorii nucleare. Cf. interviul său, *Difendo Sacharov. Non era un criminale,* în „L'Unitâ". 6 decembrie 1992, p. 2.

Mai mult, Popper vedea în cazul lui Saharov paradigma acelei atitudini autocritice şi tolerante care se traducea în capacitatea „de a-şi schimba în mod radical opinia"; şi de aici - diferenţa esenţială „dintre gândirea dogmatică şi gândirea critică"[1]. E vorba despre acea atitudine de revizuire critică periodică a propriei teorii, din nefericire atât de rară, dar demonstrată de Saharov nu doar în domeniul ştiinţific, ci şi în teoriile sociale şi politice. în acel moment, desigur, Popper n-avea ştiinţă de ceea ce avea să afle citind *Memoriile*[2] lui Saharov, începând cu o mai justă precizare a poziţiei fizicianului, în cadrul dezbaterii din Uniunea Sovietică, care dusese la decizia producerii „marii bombe" cu hidrogen[3], identică dar în sens opus cu atitudinea „şoimului" american Teller şi în contrast cu cea a lui Oppenheimer.

în încheiere, nu se poate trece sub tăcere datoria acumulată, cel puţin până în anii şaptezeci, de cultura italiană, deopotrivă de dreapta şi de stânga, faţă de Karl Popper şi de gândirea sa politică, prin nepromovarea, ba chiar prin întârzierea difuzării unui text precum *Societatea deschisă şi duşmanii ei* până în 1974[4]. Această situaţie a fost influenţată atât de hegemonia istoricismului, marxist ori nu, puternic combătută de filozoful vienez, cât şi de întârzierea cu care cultura de stânga s-a eliberat de povara stalinismului.

Giancarlo BOSETTI

[1] Citatele provin din K. Popper, *The Importance of Criticai Discussion. An Argument for Human Rigbts and Democracy,* in „Secular Humanist Bulletin", voi. 2, nr. 1, iarna 1981-82.

[2] A. Sacharov, *Memoirs,* Londra-Sidney, Hutchinson, 1990.

[3] Asupra acestui punct insistă Fedor Burlatsky în lucrarea sa *Khrushchev and the First Russian Spring,* Londra, Weidenfeld and Nicholson, 1991, în special pp. 257-62.

[4] Face excepţie în panorama culturii italiene atenta şi ampla semnalare a lucrării lui Popper făcută de Norberto Bobbio la puţine luni după publicarea cărţii: *Societâ chiusa e societa aperta,* în „II Ponte", an II, nr. 12, decembrie 1946, pp. 1039-46.

LECȚIA ACESTUI SECOL

Capitolul 1-PACIFISMUL, RĂZBOIUL, ÎNTÂLNIREA CU COMUNISMUL

Cred că acest interviu ar trebui să pornească din punctul esențial: critica lui Marx, care a căpătat formă deplină în cea mai importantă lucrare politică a dumneavoastră, Societatea deschisă şi duşmanii ei. *Ar trebui să ne explicați cum şi când ați conceput elementul central al acestei analize critice, cum şi când v-ați convins de necesitatea atacării „falselor profeții", de la Platon la Marx, trecând prin Hegel, pe care ați organizat-o sistematic în cartea din 1945.*

Această întrebare mă trimite înapoi în timp, în iulie 1919, când nu aveam încă 17 ani. Bineînțeles, nu am ajuns atât de devreme la poziția pe care aveam apoi s-o susțin în *Societatea deschisă şi duşmanii ei;* dar atunci, în iulie 1919, m-am hotărât să-mi revizuiesc atitudinea față de marxism, formulând ideea că ar fi necesară o critică a acestuia. Şi astfel, în februarie 1920, am ajuns, pe nesimțite, la poziția pe care, în elementele sale esențiale, aveam să o dezvolt de-a lungul întregii mele vieți. După cum se vede, a trecut mult timp de atunci. Şi sunt puțini astăzi cei care sunt în stare să-şi amintească lucrurile petrecute atunci. Era perioada imediat următoare primului război mondial.

Care fusese poziția dumneavoastră față de război?

Fusesem un pacifist, de când eram practic un copil, înaintf ca războiul să izbucnească. Părinții mei erau pacifişti,

tata avea în bibliotecă texte antirăzboinice, fiindcă fusese un hotărât opozant al militarismului austriac. în momentul izbucnirii războiului, eu eram înspăimântat şi alarmat de faptul că mulţi oameni din anturajul meu, prieteni de familie, făceau stânga-mprejur şi deveneau susţinători ai războiului. Tata mi-a trimis, de ziua mea, o scrisoare de la Viena (noi eram în vacanţă), în care spunea că nu poate veni alături de noi, pentru că „totuşi - explica el - e război". Scrisoarea fusese scrisă - fapt destul de ciudat - în ajunul aniversării mele, iar războiul a izbucnit - mi se pare că aceasta a fost ordinea celor întâmplate - chiar de ziua mea. Asta înseamnă că el anticipase cu câteva ore începutul războiului. La puţin timp aveam să mă întorc la Viena, unde, la mine la scoală, toţi erau susţinători ai războiului.

Deci sufereati şi dumneavoastră influenţa acelui climat?

N-am fost nici eu cu totul imun la acea atmosferă, care - fireşte - m-a condiţionat oarecum, dar nu atât încât să mă împingă să sper mai mult decât o pace rapidă, în stare - credeam eu - să ne aducă nouă, Puterilor Centrale, victoria. Dar, totodată, nu aveam în minte nimic care să corespundă unei adevărate biruinţe, aşa cum se întâmpla cu majoritatea celorlalţi.

Sunteţi sigur că vă amintiţi bine ideile pe care le aveaţi atunci despre război?

Toate acestea le ştiu, pentru că am scris în acele zile un poem, din care îmi amintesc şi acum câteva versuri. Se intitula *Sărbătorirea păcii.* Scriam că toţi duşmanii se vor întoarce acasă, iar noi vom dobândi pacea. Nu exista în acel poem nici o reprezentare a păcii ca triumf al nostru, nici alte lucruri din acestea. Ştiu că am scris acest poem în jurul lunii octombrie 1914, iar la puţin timp după aceea, pe la începutul anului următor, m-am simţit nespus de stânjenit din pricina acelui poem, pentru extremismul de a admite

ideea că inamicii se vor întoarce acasă înfrânţi. Acesta era conţinutul primei versiuni. Ceea ce înseamnă că foarte curând aveam să devin un oponent real, ca să zic aşa, al ideii înfrângerii adversarilor Puterilor Centrale.

Ce anume v-a determinat radicalizarea opoziţiei faţă de război?

între 1915 şi 1916, am avut lungi discuţii cu tatăl meu despre perspectivele situaţiei. Punctul fundamental era, fireşte, pentru mintea mea de copil, că victoria - eram absolut sigur - va fi de partea celor care au dreptate, ceea ce reprezintă, evident, un punct de vedere foarte naiv. Dar, începând cu primele luni ale lui 1915, după invadarea Belgiei, mi-am dat seama că se săvârşise o acţiune contrară acordurilor internaţionale, că era vorba de o violare a tratatelor. Şi asta m-a convins că dreptatea nu era de partea noastră, că ne aflam în culpă. De aici am dedus că trebuia să pierdem.

Până acum, în relatarea dumneavoastră, încă nu a apărut comunismul. Când aţi intrat în contact cu ideile Revoluţiei din Octombrie?

O dată cu tratatul de la Brest-Litovsk. în momentul încheierii acordului dintre Puterile Centrale şi Rusia, eu aveam puţin mai mult de cinsprezece ani şi am fost impresionat peste măsură de discursurile ţinute de ruşi la conferinţa de pace. Şi, evident, Troţki a fost cel care a exprimat cu acel prilej ideile cele mai importante, care, lucru destul de ciudat, au fost publicate în Austria sub forma unor rezumate (nu ştiu dacă au apărut şi în Germania, probabil că da). Iată ce m-a atras, la început, la comunişti. Dar aveam şi un prieten, născut în Rusia, care a fost liderul studenţilor în timpul revoluţiei din 1905. El mă punea în gardă împotriva comuniştilor, spunându-mi că erau oameni în stare de orice, chiar şi de tot ce e mai rău, numai să fie în interesul

partidului lor. De fapt, eu eram oarecum sceptic în privinţa avertismentelor sale, tocmai din pricina discursurilor de la Brest-Litovsk.

Aşadar, întâlnirea cu comunismul se petrecuse, iar pe dumneavoastră vă atrăseseră către el discursurile ruşilor, pacifiste şi dispreţuitoare faţă de ideea victoriei militare.

îmi pusesem deja problema care mai târziu avea să mă preocupe mai mult decât orice altceva şi care mă preocupă încă şi azi: comunismul - da sau nu?

Şi aţi devenit comunist.

La puţin timp după proclamarea păcii, în 1919, am vizitat sediul partidului comunist austriac, căruia, astfel, i-am oferit serviciile, ca băiat de folosit la munca de teren. Printre liderii comunişti erau în acea vreme trei persoane, Gerhardt Eisler, Hans Eisler şi sora lor, Fritti, diminutiv al lui Elfride, măritată Friedlander, dar care parcă divorţase deja. Aceştia trei erau copiii unui filozof austriac, Rudolph Eisler. Să amintim, printre altele, că Gerhardt avea să devină principalul lider al partidului comunist american, iar apoi avea să fie expulzat din Statele Unite după al doilea război mondial. Fratele mai mic, Hans, avea să ajungă unul din cei mai importanţi muzicieni din Germania de Est, iar Fritti Friedlander, sub numele de Ruth Fischer, o fruntaşă a partidului comunist german, în organizaţia de femei, dacă-mi amintesc bine.

Despre aceste personaje mi se pare că nici nu pomeniţi în autobiografie, unde vorbiţi la modul general despre „prietenii" dumneavoastră comunişti. De ce aţi dorit să-i amintiţi acum ?

Pentru că întâlnirea cu ei a fost extrem de interesantă, pentru că au fost foarte amabili cu mine, pentru că am fost încântat de primirea lor, iar într-o primă perioadă am crezut în ei. Insă, foarte curând, mi-am dat seama că era de ajuns

să sosească o telegramă de la Moscova, ca toţi trei să-şi revizuiască total poziţia, să fie gata ca, peste noapte, să susţină contrariul celor susţinute până atunci. La fel, şi faţă de oameni îşi schimbau complet atitudinea de la o zi la alta. Cu alte cuvinte, aveau un singur principiu: sprijinul absolut al Moscovei, cât cuprinde, cu bune, cu rele, fără nici o ezitare. Erau dispuşi să se contrazică dintr-o clipă într-alta. Când am înţeles bine situaţia, poziţia mea faţă de comunism a atins faza critică.

Dacă înţeleg bine, fraţii Eisler erau oameni de un anumit profil intelectual, deci comportamentul lor v-a îndemnat să căutaţi cauzele acestor schimbări neaşteptate în miezul ideologiei comuniste mai degrabă decât în viciile lor de caracter. în acel moment aţi început studiile pe care mai târziu aveaţi să le încheiaţi cu Societatea deschisă şi duşmanii ei *? Poate că a venit timpul să explicaţi în ce constă în principiu critica pe care o aplicaţi marxismului.*

Da, e vorba despre următorul lucru: Marx' prorocise că socialismul, sau comunismul - diferenţa nu contează aici -, ca dictatură a proletariatului, trebuia neapărat să se înfăptuiască. Era o necesitate care, prin studiul istoriei şi al economiei, putea fi stabilită cu certitudine. Putea fi dovedită. Comunismul este ceva care *trebuie* să vină. Capitalismul este o formă de societate inacceptabilă, care *trebuie* să înceteze, care *trebuie* doborâtă de către comunişti. Aceasta e ceea ce *trebuie* să se întâmple. După instaurarea comunismului, va exista o societate minunată, cu totul nouă, în care oamenii se vor iubi între ei şi pacea va domni peste pământ. Acesta era nucleul doctrinei comuniste; acestea erau previziunile sale stabilite cu certitudine ştiinţifică. Acesta e punctul esenţial al doctrinei comuniste şi motivul pentru care eu o consider o capcană, un fel de cursă de şoareci. Iar eu eram şoarecele.

în autobiografia dumneavoastră, acest moment este definit astfel: „[...] găsisem miezul argumentaţiei marxiste.

Aceasta constă într-o profeție istorică, amestecată cu un apei implicit la următoarea lege morală: sprijiniți inevitabilul!" Puteți dezvolta mai pe larg această idee a „capcanei"?

Doctrina comunistă constă într-o credință care promite instaurarea unei lumi mai bune, afirmând că este întemeiată pe conştiința legilor devenirii istorice. Dacă acesta e nucleul doctrinei, din el derivă datoria evidentă a fiecăruia, şi mai ales a celor care, asemeni mie, detestă războiul şi violența, de a susține partidul menit să producă sau să prilejuiască acea stare de lucruri ce trebuie neapărat să se împlinească. Cine se împotriveşte, ştiind că este vorba de ceva hărăzit oricum să se îndeplinească, este un criminal, întrucât se împotriveşte iminenței, iar prin împotrivirea sa se face răspunzător în întregime pentru cumplita violență şi toate crimele care se vor săvârşi în vederea instaurării comunismului. Comunismul *trebuie* să vină, *trebuie* să se instaureze; şi de aceea noi trebuie să nădăjduim că va exista cât mai puțină împotrivire, cât mai puțini oameni sacrificați.

în consecință, oricine a înțeles că previziunea poate fi probată ştiințific, că socialismul trebuie oricum să se înfăptuiască, are datoria să facă orice, pentru a-i facilita instaurarea. Acesta era şi motivul pentru care şefii comunişti se comportau aşa ciudat şi se contraziceau de la o zi la alta. Totul se justifica, pentru că ei îi ajutau pe comunişti să-şi instaurezre puterea. Mi-am dat seama că aici rezidă punctul principal, chestiunea crucială a istoriei, rațiunea principală a oricărei acțiuni, justificarea oricărei decizii. De fapt, nu doar justificarea - e clar că oamenii pot greşi, iar capii comunişti pot comite şi ei erori -, ci şi tratarea acestor erori ca amănunte ce puteau fi trecute cu vederea. Comuniştii luptau pentru ceva ce trebuia până la urmă să se realizeze. Despre această capcană este vorba, capcana în care, pentru un timp, am fost prins şi eu.

... Timp de câteva luni, după care v-ați răzgândit. In afara neaşteptatelor reacții ale prietenilor, ce amintiri mai aveți?

S-au declanşat o serie de evenimente foarte discutabile, după părerea mea. Printr-un concurs de împrejurări, câțiva comunişti din Viena au fost arestați şi reținuți în sediul principal al poliției. Atunci, partidul a hotărât organizarea unei manifestații în sprijinul eliberării lor, la care au participat mai ales tinerii. In timpul demonstrației, poliția a deschis focul: şase tineri au fost ucişi. Am văzut cu ochii mei cele întâmplate, întrucât mă aflam şi eu printre demonstranți. Evenimentul m-a pus pe gânduri. Liderii comunişti au adoptat o direcție conform căreia cu cât se întâmplau lucruri mai rele şi mai cumplite, cu atât era mai bine. Toate acestea contribuiau la dezlănțuirea furiei necesare marii revoluții. De aceea, ei nu regretau cele petrecute, în timp ce eu mă simțeam răspunzător pentru moartea celor şase tineri.

Acest episod nu apare întru totul clar, nici în autobiografia dumneavoastră, nici în interviurile precedente, în care v-ați amintit de acest moment din viață, pentru că, practic, dumneavoastră ați luat hotărârea ruperii de comunism tocmai când poliția din Viena omora nişte tineri comunişti, în definitiv, în cazul respectiv, comuniştii nu au fost agresori, ci victime. Şi tocmai atunci dumneavoastră ați părăsit partidul comunist. Nu e ciudat?

Mă simțeam răspunzător. Simțeam că suntem îndreptățiți să ne jertfim noi înşine, să ne punem noi înşine în primejdie; dar noi îi încurajaserăm pe alții să înfrunte riscul şi să moară împuşcați. Iar acest lucru nu mai eram îndreptățiți să-1 facem. Liderii partidului nu aveau dreptul să le spună altora că trebuie să se jertfească şi să-şi primejduiască viața. Acei tineri ucişi erau muncitori, în timp ce noi, intelectualii, creditam, ca să zic aşa, marxismul şi credeam că putem da sentințe în calitate de marxişti. Pe atunci mergeam deja la universitate. Eu şi ceilalți eram studenți; aveam posibilitatea să citim ditai cărțile şi ne simțeam îndrituiți să le spunem oamenilor: iată cum stau lucrurile,

comunismul trebuie să vină, iar noi trebuie să-1 instaurăm prin luptă. Mi-am dat seama că eram răspunzători pentru acei oameni pe care îi puneam în primejdie şi am început să mă întreb: oare lucrurile stau într-adevăr astfel? Oare sunt eu într-adevăr în măsură să atest valabilitatea dovezilor marxiste în baza cărora comunismul se va înfăptui în mod necesar? Oare pot să merg în faţa oamenilor incapabili să-1 citească pe Marx şi să le spun: l-am verificat, l-am experimentat, l-am controlat în mod critic pe Marx şi vă pot asigura că tot ceea ce spune el este adevărat, că probele lui Marx sunt adevărate, astfel încât comunismul va veni, iar noi vom izbândi, cu toate consecinţele care decurg de aici?

Şi ce aţi făcut în acel moment?

Am hotărât să-1 studiez pe Marx în profunzime, ceea ce nu făcusem înainte. Mă folosisem de Marx, a trebuit s-o fac, dar aveam cunoştinţe superficiale în materie. De atunci încolo trebuia să cercetez cu adevărat doctrina sa.

Capitolul 2-PRINCIPALELE CRITICI LA ADRESA MARXISMULUI

Acela a fost momentul în care aţi început să identificaţi elementele principale ale criticii marxismului. Cum s-a întâmplat?

Am început să studiez *Capitalul*, dându-mi seama că teza fundamentală a cărţii, să-i zicem teza „numărul 1", este următoarea: capitalismul nu poate fi reformat, poate doar să fie distrus; aspiraţia către o societate mai bună înseamnă să-1 distrugi. A doua teză fundamentală, teza „numărul 2", este cea a sărăcirii crescânde, conform căreia condiţia muncitorilor se deteriorează pe zi ce trece. Tocmai de aceea capitalismul nu poate fi reformat, ci numai distrus. Din acel studiu am mai extras o teză marxistă, foarte importantă şi interesantă: capitaliştii nu pot fi blamaţi individual, întrucât sunt şi ei la rândul lor victime ale sistemului. E important să amintim această teză, deoarece comuniştii nu au ţinut seama de ea. Cum prea bine s-a văzut de-a lungul istoriei, ei chiar i-au condamnat individual pe capitalişti şi au încercat să stârnească o aversiune personală faţă de ei, pe când Marx susţinuse că sistemul capitalist e un fel de mecanism care îi prinde în angrenajul său atât pe capitalişti, cât şi pe muncitori; iar ei nu pot face altceva decât ce îi obligă mecanismul. Era o teză care contrazicea un aspect esenţial al propagandei comuniste, deşi Marx însuşi denumise „marxism vulgar" ideea conform căreia capitaliştii ar fi oameni răi şi i-ar

exploata pe ceilalți în temeiul unei perfide voințe a lor. De fapt, „marxismul vulgar" era chiar concepția pe care o susținea partidul comunist. Iar partidul se considera îndreptățit să o susțină, pentru că se considera îndreptățit să facă orice îl ajuta să-şi urmeze obiectivul revoluționar. Aici reapare capcana. Principiul de funcționare a partidului îi dădea dreptul să provoace cât mai multă ură, în scopul de a favoriza instaurarea comunismului. în linii mari, aceasta era poziția fundamentală la care am ajuns în urma studiului lui Marx.

Dar în critica dumneavoastră ia adresa marxismului există mai multe elemente principale. Celor dintâi li s-au adăugat mai târziu altele.

Mai este unul pe care eu îl consider foarte important. E vorba despre o teză, pe care aveam să o precizez mai bine abia după apariția *Societății deschise,* pe care aş rezuma-o astfel: capitalismul, aşa cum îl descrie Marx, nu a existat niciodată. Este doar o invenție, o născocire diabolică. Desigur, întotdeauna au existat bogați şi săraci; şi întotdeauna săracii au suferit, întotdeauna s-a impus exigența morală'de a-i ajuta pe cei mai defavorizați *(underdogs*[1]*).* Şi în continuare, şi astăzi, mi se spune că avem această problemă, că e nevoie să intervenim în sprijinul celor mai defavorizați. Dar nu mi se pare că astăzi aceştia ar fi muncitorii. Există, într-adevăr, şi azi oameni săraci - şi vom vedea mai târziu cine sunt aceşti *underdogs* ai vremurilor noastre -, dar problema foamei şi a condiției muncitorilor nu mai poate fi, desigur, pusă ca pe vremea lui Marx. Societatea din acea vreme era din multe motive dezastruoasă, nu se poate nega acest fapt, dar nu era ceea ce descrie Marx ca fiind un capitalism imposibil de reformat. Acea societate putea fi reformată, în timp ce teza principală a lui Marx era că este

In engl. în original (n. tr.).

posibilă doar distrugerea ei. Mai târziu, el însuşi a admis că, probabil, în Anglia revoluția socială va surveni fără violență, cu alte cuvinte, că societatea capitalistă poate fi reformată. Nu s-a pronunțat în mod expres, a afirmat doar că era posibil ca schimbarea să survină fără violență, dar numai în Anglia, credea el, nicăieri altundeva.

Fapt este că, în timpul vieții lui Marx, s-au petrecut mari reforme, de o însemnătate enormă, atât în Anglia, cât şi în alte părți, şi mai cu seamă în Germania, sub Bismarck. Drept pentru care afirmațiile sale despre capitalismul imposibil de reformat au fost contrazise de fapte, chiar în timpul vieții sale. înseamnă că el a numit „capitalism" o societate în care capitaliştii şi muncitorii erau angrenați într-un mecanism care provoca o deteriorare tot mai gravă a situației lor, ceea ce nici nu a existat vreodată. La Marx, teza deteriorării este valabilă şi în cazul capitaliştilor. într-adevăr, el susținea că fiecare capitalist provoacă sfârşitul multor altor capitalişti. *Ein Kapitalist schafft vielen Toten:* un capitalist face mulți morți - era una din formulele sale, întrucât Marx credea că vor rămâne tot mai puțini capitalişti, iar cvasi-totalității oamenilor le va reveni fie rolul de victime ale acestui proces, fie cel de proletari. Or, un atare tip de societate nu a existat niciodată, iar noi comitem o greşeală considerând „capitalistă" societatea noastră, deoarece termenul este înțeles în sens marxist, un sens care este şi a fost întotdeauna imposibil de acordat acestei societăți. Aceasta e critica principală pe care o aduc marxismului. Dar îi mai putem adăuga o alta: am în vedere ideea lui Marx, potrivit căreia capitaliştii ar fi nişte dictatori misterioşi ai statului, că statul, în condiții de capitalism, ar fi o dictatură, iar capitaliştii s-ar găsi la putere. Aceasta e pur şi simplu o fantasmagorie. Nu a existat niciodată o astfel de societate, în care capitaliştii să aibă întreaga putere politică. Realitatea a fost mult mai complicată întotdeauna; şi niciodată atât de simplă cum o considera Marx. Trebuie să-i recunoaştem, în schimb,

meritul de a fi introdus în științele sociale şi în studiul istoriei ideea, extrem de importantă, pdnform căreia condițiile economice influențează din plin multe aspecte ale vieții sociale. Astfel, el a introdus un principiu care constituia contrariul celor susținute de istoricii de până la el. Şi este adevărat că, până la Marx, nu exista nimic serios în domeniul istoriei economice. Dar, asemeni multora care au făcut o descoperire, Marx şi-a dus descoperirea până la i extrem, deducând din ea cauzele oricărui fapt în sfera economică. El credea că economia are o importanță atotcuprinzătoare, ceea ce constituie cu siguranță o eroare, întrucât istoria, care este o realitate extrem de complexă, cunoaşte alți factori de influență, precum religia, naționalitatea, legăturile de prietenie, educația comună. La Viena, de exemplu, aproape toți liderii social-democrați proveneau din aceleaşi facultăți, erau prieteni încă din perioada studiilor; iar în Anglia, Universitatea Oxford a avut o enormă influență politică: aproape toți politicienii din toate partidele fuseseră prieteni în perioada studiilor universitare. Elemente de acest tip au avut un rol foarte important în societate, iar simpla idee a unei dictaturi a capitaliştilor nu a avut nicăieri şi niciodată suport în realitate.

Capitolul 3-EVENIMENTELE DIN '62, SAHAROV, HRUSCIOV SI DECLINUL SOVIETELOR

Ne-ați edificat în privința modelului critic al „cursei de şoareci", precum şi a modului în care v-ați eliberat din această capcană ideologică. A venit momentul să dezbatem chestiunea comunismului sovietic şi a ieşirii din lagăr a unor întregi state, a milioane de oameni.

Motivele declinului sovietic reprezintă o chestiune pe care astăzi o consider extrem de importantă. Pentru a le identifica trebuie în primul rând menționate transformările pe care le-a suferit marxismul în Rusia. Această doctrină, mai ales la început, a fost o disciplină intelectuală care a generat o mare cantitate de studii şi care a adoptat diferite forme, sofisticate şi savante, mai ales în Germania, datorită unor oameni precum Karl Kauțki şi Eduard Bernstein. Şi în Rusia sau în Italia, marxismul a cunoscut importante dezvoltări intelectuale, dar în fruntea acestui proces s-a aflat Germania, cea care, pornind de la marxism, a elaborat o bogată şi variată literatură filozofică. Fireşte că în Rusia, unde comuniştii erau la putere, marxismul a devenit, în universități şi în şcolile de orice nivel, un sistem de îndoctrinare, într-o epocă mai recentă, cea a lui Hruşciov, în care situez eu începutul declinului sovietic, cred că nici unul dintre liderii comunişti nu mai lua doctrina marxistă în serios, decât doar ca mijloc de conservare a puterii. Un singur punct al doctrinei era luat în serios: ideea că inamicul,

şi anume capitalismul, trebuia distrus. Evident, era vorba de un inamic pe care comuniştii îl identificau cu marile state capitaliste, adică, în mare, cu Statele Unite şi Marea Britanie, care, în consecinţă, trebuiau distruse. Tot restul teoriei era practic dizolvat. în *Memoriile*[1] lui Hruşciov, există o formulare extrem de simplă care dă cheia întregii cărţi. La pagina 513 a primei ediţii englezeşti scrie: „Lichidarea sistemului capitalist este chestiunea crucială a progresului societăţii." în loc de „progresul societăţii" Hruşciov ar fi putut spune „al istoriei", dar sensul este acelaşi, iar diferenţa, evident, nu este decisivă. Acesta e un alt mod de a spune că istoria ne impune să distrugem capitalismul.

Simt unii care se îndoiesc de autenticitatea acestei cărţi.

Eu nu am nici un dubiu asupra autenticităţii sale. Contrafacerea acestei cărţi ar fi fost o întreprindere imposibilă. Are peste şase sute de pagini, este atât de bogată în detalii, relatări de fapte, inclusiv convorbiri telefonice ale lui Stalin, încât oricui ar fi vrut să le născocească i-ar fi trebuit ani şi ani de cercetări asidue. în plus, ideea falsului nu a fost niciodată serios susţinută, chiar dacă povestea cărţii e destul de ciudată: scoasă clandestin din Uniunea Sovietică, a fost publicată mai întâi în engleză, din câte ştiu eu. De aici reiese clar pentru orice cunoscător al istoriei ruseşti că lucrarea este autentică. Putem, de aceea, să admitem că în carte sunt într-adevăr povestite viaţa şi opiniile autorului. Ea ne permite să înţelegem, mai bine decât o fac multe alte cărţi, istoria acestui secol şi, mai ales, momentul marii cotituri: criza cubaneză din 1962.

De ce consideraţi atât de important acest moment?

După părerea mea, atunci a pierdut războiul Uniunea Sovietică: în momentul acelei tentative de a distruge America.

[1] N.S. Hruşciov, *Remembers,* ed. îngrijită de E. Crankshaw, Andre Deutsch, Londra, 1972.

O dată cu tentativa aceea a eşuat şi ultima idee care anima regimul marxist. De atunci a început declinul care a dus la colapsul general.

De ce tocmai atunci?

Pentru că abia atunci i s-a prezentat Uniunii Sovietice o posibilitate pe care niciodată n-a mai avut-o: aceea de a distruge Statele Unite. Sovieticii nici nu speraseră vreodată să-şi realizeze obiectivul, să-şi îndeplinească sarcina încredinţată lor de istorie, până când n-au avut la dispoziţie bomba lui Andrei Saharov, acea bombă despre care fizicianul rus ne relatează în *Memoriile* sale. Această carte m-a determinat să reconsider rolul jucat de acest om. Cred că i se pot atribui răspunderi criminale.

Vorbiţi despre un om care, în 1975, a fost răsplătit cu premiul Nobel pentru pace şi pe care, în 1981,1a New York, chiar dumneavoastră l-aţi elogiat din plin, ca pe „un mare gânditor, un mare filantrop şi un mare erou"[1]*. Toată lumea ştia încă de atunci că Saharov era inventatorul bombei cu hidrogen. De ce v-aţi schimbat opinia acum?*

îmi menţin părerea favorabilă despre ce a făcut Saharov în ultimele decenii, dar, după cum veţi vedea, sunt în această carte anumite elemente care m-au împins către o reconsiderare a cazului. Problema lui Saharov este una foarte interesantă, ale cărei aspecte nu le putem dezbate în totalitate aici. Aprofundarea chestiunii rămâne în sarcina istoricilor. Aş vrea doar să citez, ca exemplu, ceea ce scrie despre Marea Bombă în *Memorii,* ediţia englezească, la pagina 218[2]; „Mă hotărâsem să experimentez o variantă «curată»: aceasta ar fi putut reduce forţa Marii Bombe; dar oricum, ea ar fi depăşit de departe orice altă încărcătură experimentată

12 *&\p*

[1] Popper, *The Importance of Critica] Discussion,* cit.

[2] în acest pasaj, Saharov se referă la anul 1961.

până atunci, fiind de mii şi mii de ori mai puternică decât bomba azvârlită asupra Hiroşimei." Ce înseamnă „mii şi inii"? Putem evalua la trei mii. Şi această ipoteză e o aproximare prin lipsă, dacă avem în vedere că lui Saharov, pe lângă multe trăsături discutabile, nu îi stătea totuşi în fire să exagereze. De aceea, dacă el spune „de mii şi mii de ori mai puternică" - şi asta despre o variantă a bombei cu puțin mai slabă decât cea pe care era în stare să o producă - înseamnă că bomba cu hidrogen era cu siguranță de trei mii de ori mai puternică decât bomba de la Hiroşima. Acea bombă a fost experimentată în septembrie 1961. Saharov lucrase multă vreme sub Stalin şi colaborase cu Beria, cu care avusese de multe ori îndelungi discuții private. După ani întregi de teste nucleare, proba decisivă a avut loc în 1961. Evident, Hruşciov era la curent cu totul; în legătură cu acel moment, el şi-a notat în *Memorii,* după ce a fost informat de rezultatul pozitiv al testului: „în timpul unei vizite în Bulgaria, mi-a venit ideea să instalăm în Cuba rachete cu focoase nucleare, fără ca americanii să-şi dea seama sau să ne mai poată face ceva."[1]

Bomba trecuse cu bine testul şi Hruşciov a avut ideea folosirii ei în Cuba. După cum au explicat istoricii, ideea i-a venit în Bulgaria, cu gândul la focoasele americane amplasate la mică distanță, în Turcia. Ce e nou în asta?

0 noutate este aflarea dimensiunii reale a forței nucleare sovietice de la acea dată. La un an după experimentarea bombei, Hruşciov începe să-şi materializeze ideea. Bombele sunt transportate pe ascuns în Cuba. Au fost amplasate treizeci şi opt de focoase, deşi nepregătite încă de lansare, până când americanii aveau să le descopere. Acelaşi Hruşciov scrie în legătură cu aceasta: „Nu am avut timpul necesar să ne trimitem toate navele în Cuba", dar, adaugă, „instala serăm deja suficiente rachete pentru a distruge New York,

[1] Hruşciov, *Remembers,p.* 493.

Chicago şi celelalte imense oraşe industriale, fără să mai vorbim de un biet sătuc ca Washington". Chiar dacă mai târziu avea să se exprime în alți termeni, liderul sovietic mărturiseşte în continuare: „Cred că niciodată America nu a fost mai puternic amenințată cu distrugerea ca în acea perioadă"[1]. Or, se impune acest calcul: fiecare din cele treizeci şi opt de focoase care se găseau deja în Cuba avea de trei mii de ori puterea celei de la Hiroşima. Ceea ce înseamnă că ajunsese la destinație un potențial distructiv echivalent cu 114 mii de bombe necesare distrugerii unui oraş.

Era cunoscut faptul că, în decursul acelei crize, istoria lumii era cât pe ce să ia o turnură catastrofală...

Dar ceea ce nu ştia John Kennedy, preşedintele, şi nici fratele său, Robert, care a jucat un rol însemnat în timpul crizei şi care a scris *Thirteen Days*[2] - o altă carte importantă despre chestiunea rachetelor din Cuba - era adevăratul potențial nuclear sovietic. Ştiau, desigur, că este de mari proporții, dar cred că nu-i bănuiau adevărata amploare. Noi astăzi n-o cunoaştem decât din informația pe care Saharov a strecurat-o în acest pasaj. Eu n-am regăsit-o în nici un alt loc, nici măcar în mai recenta şi extrem de bine documentata carte în domeniu a lui Michael Beschloss, *Kennedy versus Khrushchev*[3].

Vreți să spuneți că nici un istoric nu şi-a dat încă seama de acest pasaj din Memoriile *lui Saharov?*

Nu vreau să-i atac pe istorici - realitatea este că nu au avut încă timpul necesar - , dar nu am văzut recenzii care să menționeze acest pasaj.

[1] Jbid.,p.496.

[2] R. Kennedy, *Thirteen Days: a Memory of the Cuban Missile Crisis,* Norton, New York, 1969.

[3] M. Beschloss, *Kennedy versus Khrushchev. The Crisis Years 1960-1963,* Faber and Faber, New York, 1991.

V-ați schimbat părerea despre Saharov din pricina puterii bombei? Se cunoştea faptul că este extraordinar de puternică.

Vreau să semnalez acest punct din cartea lui Saharov: - „După testarea Marii Bombe, am fost preocupat de faptul că militarii nu o puteau folosi fără un vector eficace. Un bombardier ar fi fost prea uşor de doborât"[1]. Pe scurt, bomba nu putea fi transportată cu rachetele de care dispuneau sovieticii. Drept urmare, el se „preocupa" de faptul că bomba nu putea fi folosită. Aşa ceva nu mai intra în sarcina sa. Dar să vedem ce zice mai departe: „Mă frământa ideea unei torpile gigantice, lansate de un submarin dotat cu motor cu reacție cu energie atomică, ce ar fi convertit apa în vapori. Obiectivele ar fi fost porturile inamice de la distanțe de mai multe sute de mile. Experții în marină ne asigurau că ,IIH li putut câştiga războiul pe mare dacă am fi distrus ha/ele navale inamice. Structurile torpilelor ar fi fost îndeajuns ilc sigure pentru a rezista la explozia minelor şi pentru a perfora rețelele antitorpilă. în momentul atingerii țintelor, încărcăturile de o sută de megatone ar fi explodat fie sub apă, fie în aer, provocând un imens număr de victime"[2].

Vă puteți da seama că Saharov nu era un executant pasiv care făcea tot ce i se ordona, ci dimpotrivă, se implica activ, în continuare, el scrie: „M-am consultat cu Amiralul Fomin într-un stadiu inițial al proiectului *Torpedo,* marea torpilă. El era deconcertat şi dezgustat de ideea unui masacru atât de sângeros şi făcea observația că ofițerii şi marinarii flotei erau obişnuiți să lupte doar împotriva unor adversari înarmați, în luptă deschisă. M-am simțit nespus de stânjenit şi nu am mai discutat acel subiect cu nimeni altcineva. Şi nu mi-am mai făcut griji că cineva ar putea intercepta ideea; nu făcea parte din doctrina militară şi ar fi presupus cheltuirea unor

[1] Saharov, *Memoirs,p.* 218.
[2] *Ibid.,* p. 221.

sume incredibile"[1]. „Nespus de stânjenit!" - este singura mențiune de acest fel din cartea lui Saharov. După ce „s-a frământat" pentru această înfricoşătoare armă ce ar fi distrus într-o clipă oraşul New York, el ascultă, se consultă, se întâlneşte cu cei din marină, discută cu un amiral. Acesta îi ripostează: nu, noi nu luptăm în acest fel, iar el se simte „nespus de stânjenit"!

L-ați cunoscut pe Einstein. Considerați că atitudinea sa față de construirea şi folosirea bombei era profund diferită?

Era foarte diferită. Einstein a subscris la efortul de construire a bombei, deoarece credea că nemții construiesc o armă atomică. Şi a făcut-o ca să apere America. Saharov este, în momentul despre care vorbim, un comunist care vrea, vorba lui Hruşciov, „să lichideze" capitalismul. Nu era un instrument pasiv în mâna liderilor agresivi. Era, dimpotrivă, pe deplin convins de ideea sa. Avea treizeci şi nouă de ani atunci când bomba a fost experimentată şi patruzeci de ani când s-a întâlnit cu amiralul.

turnatei? &

îi aduceți lui Saharov nişte acuzații teribile. De ce ați revenit asupra considerațiilor de acum zece ani? Ce sens are să-i deschidem astăzi un proces lui Saharov de atunci?

Pentru că toate acestea demonstrează cât de orb a putut fi un om ca Saharov, înzestrat cu o mare inteligență, capabil să înțeleagă încă de atunci ruina pe care o aducea sistemul sovietic unei țări întregi - lucru de care avea să-şi dea seama după câțiva ani. în cartea lui nu scrie nicăieri: „Eram un executant care asculta de ordine". El folosea, răspunzându-i lui Hruşciov, cuvintele folosite de toți criminalii de război germani. Iar o dată a spus întocmai: „îmi voi face datoria". Aceasta s-a întâmplat cu prilejul unei controverse legate de testele nucleare. Saharov ştia că orice explozie experimentală

[1] *Ibid.*

a acestei superbombe înseamnă, pentru mii de oameni, cancerul provocat de radiații. El declară că a încercat să-1 convingă pe liderul sovietic să renunțe la experimente. Acesta i-a răspuns că e vorba de o chestiune „politică", nu „științifică", reproşându-i din plin amestecul în treburile politice. „îmi voi face datoria", a fost atunci răspunsul său. Ar mai fi multe de spus despre responsabilitățile lui Saharov. *Memoriile* sale trebuie să fie încă intens studiate.

Dar figura lui Saharov are în orice caz şi un alt aspect. Şi-a revizuit ideile, a avut un mare curaj, a sfidat puterea, a devenit protagonistul democratizării.

Da, dar în anii şaizeci, Saharov a luat inițiativa, fără ca nimeni să i-o pretindă, de a programa un nou tip de bombă, *Torpedo,* destinată distrugerii Americii. Este clar că avea în minte ideea obsesivă a lichidării capitalismului. Fusese prins în ceea ce eu am numit „cursă de şoareci", acea gaură neagră intelectuală a unei ideologii întemeiate pe principiul conform căruia e posibilă anticiparea cursului istoriei, a legilor care îi determină dezvoltările necesare şi inevitabile. Despre un om la patruzeci de ani nu se poate spune că este prea tânăr ca să judece limpede. E absolut adevărat că şi-a revizuit mai apoi ideile. Dar dacă un om la patruzeci de ani te ucide, iar peste câțiva ani îşi clamează pretutindeni regretele, asta îl poate oare absolvi de crimă? îmi mențin - repet - o părere net pozitivă despre ultima parte a vieții lui Saharov, dar trebuie să-mi corectez, cu părere de rău, judecata generală asupra lui. Trebuie să spun că el a pornit ca un criminal de război şi că acest fapt nu poate fi iertat, în ciuda atitudinii sale ulterioare.

Nu se poate totuşi neglija că Saharov crescuse în URSS, că era fiul epocii şi al țării sale.

Desigur că lui, în situația în care se afla, îi era mult mai greu decât mie să recunoască „capcana". Eu trăiam într-o țară liberă, relativ liberă, atunci când am scăpat din capcană.

la şaptesprezece ani; el, în schimb, trăind în U.R.S.S., a făcut-o mai târziu. Dar asta nu face decât să arate, cu toată tăria argumentelor posibile, cât de puternic a acționat ideologia asupra unor oameni cu extraordinare calități de inteligență, talent şi curaj. Iar această din urmă calitate - Saharov a dovedit-o pe deplin.

Ca să revenim la teza dumneavoastră despre criza rachetelor din Cuba, de unde anume se deduce că Hruşcioy ar fi folosit cel dintâi bombele, dacă ar fi reuşit să le amplaseze pe ascuns? Şi că obiectivul său nu era de a provoca deschiderea unor negocieri de pe poziții egale cu americanii (rachetele din Cuba contra rachetelor din Turcia)?

Să transporți în Cuba echivalentul a 114 mii de bombe de la Hiroşima în scopul de a ajunge la un acord cu Statele Unite este un nonsens absolut. Dacă bombele ar fi fost pregătite de lansare, Hruşciov ar fi trebuit să le folosească, iar americanii ar fi trebuit să riposteze cât mai repede cu putință. Liderul sovietic nu i-ar fi putut spune lui Kennedy: „Priveşte, am aici îndeajuns ca să vă nimicesc, voi ce-mi dați în schimb?", întrucât Statele Unite, la rândul lor, n-ar fi putut face altceva decât să-şi lanseze bombele. E cât se poate de limpede! în acest caz, America nu ar fi avut de ales, iar Hruşciov n-ar fi avut cum să ignore că unica opțiune a adversarilor săi era folosirea armelor lor nucleare. Situația era evidentă pentru oricine: eu ştiu că tu ai un milion în buzunar, iar eu am un pistol, dar şi tu ai un pistol. Atunci, dacă eu ştiu că şi tu eşti înarmat, dacă fiecare din noi ştie despre celălalt că e înarmat, eu nu pot să zic: ei bine, domnule, e timpul să discutăm. Atunci problema care se pune este cine trage primul.

Ați introdus în discuție cazul lui Saharov şi al crizei din 1962 pornind de la tema declinului sovietic. Acum s-ar impune să ne explicați mai bine teza a cărei origine o *situați în acea epocă. Falimentul tentativei militare hruşcioviste* -

susțineți dumneavoastră - a marcat începutul sfârşitului. Considerați aşadar că aceea a fost ultima posibilitate a Uniunii Sovietice de a înfrânge Statele Unite?

Prima şi ultima. Prima - pentru că, în lipsa bombei lui Saharov, sovieticii n-ar fi avut nici o şansă să distrugă America fără un război, deci fără pierderi de vieți omeneşti. Ultima - pentru că de atunci sovieticii au ştiut mereu că Statele Unite ar fi acționat fără ezitare dacă s-ar fi aflat din nou în aceleaşi împrejurări. A fost cel dintâi şi cel din urmă prilej. Iar o dată cu acest faliment începe declinul.

Credeți atunci că tocmai rațiunile de forță militară au hotărât destinul Uniunii Sovietice si al comunismului?

Da, aşa este. Unica idee fundamentală rămasă din doctrina marxistă era aceasta: capitalismul trebuie distrus. Iar clasa conducătoare a unei dictaturi se considera pe sine însăşi instrumentul istoric prin care capitalismul ar fi fost distrus, iar lumea ar fi fost izbăvită. De aceea, ei nu au făcut de atunci încolo nimic altceva decât bombe, chiar dacă ştiau că nu le puteau folosi. Ceea ce a fost, pe plan intelectual, un punct de zero absolut. De atunci speranțele sovieticilor au continuat să se deterioreze. Cu toate acestea, ei au construit până azi circa 1 400 de bombe atomice, fiecare având forța a cel puțin trei mii de Hiroşime, în total - trei milioane două sute de mii de Hiroşime pe puțin. Oricare din aceste bombe poate nimeri pe piața neagră, ele sunt deja pe piața neagră, unde concurează cu bombele oferite între timp de chinezi. Iată cât de îngrozitoare e situația actuală; aceasta e cea mai însemnată confruntare a epocii noastre.

Asupra acestui punct, fundamental pentru politica actuală, vom reveni mai târziu. Acum v-aş ruga să completați interpretarea pe care ați dat-o declinului sovietic: deoarece, o dată depăşit momentul 1962 - care a marcat ceea ce considerați a fi ultima posibilitate a unei „lichidări" militare

a Statelor Unite şi pe care mulți sunt probabil dispuşi să o considere, oricum, ultima posibilitate a unei echilibrări efective a raportului de forțe militare între SUA şi URSS -, regimul comunist a supraviețuit încă timp îndelungat. Abia o dată cu Gorbaciov putem înregistra o cotitură către momentul deznodământului.

Pentru că, numai o dată cu venirea lui Gorbaciov, găsim la conducerea Uniunii Sovietice un om care îşi dă seama de necesitatea de a schimba concepția fundamentală a întregii politici ruseşti, conform căreia poporului îi revine sarcina de a distruge capitalismul, cu alte cuvinte America.

Gorbaciov este, de asemenea, un lider care se duce de multe ori în Statele Unite. Ceea ce este important, întrucât el poate să cunoască direct realitatea americană şi întrucât acest fapt ne arată că el vrea să manifeste înțelegere pentru un popor liber, nu doar tolerant față de Rusia, ci şi dornic ca poporul său să-i împărtăşească atitudinea. Gorbaciov este cel căruia îi aparține această importantă afirmație: „Vreau să fac din poporul Uniunii Sovietice un popor normal." Aceasta e una din afirmațiile sale profunde - de altfel destul de rare - demonstrând cât de temeinic a înțeles el faptul că nu este „normal" un popor în care unor oameni ca Saharov le poate fi stârnită agresivitatea până la cel mai înalt grad. Ei bine, Gorbaciov are meritul de a-şi fi dat seama că poporul său nu era „normal", în schimb „normal" era poporul american. Mă refer la două atitudini complet diferite, la faptul că americanii nici nu se gândeau la acel îngrozitor joc despre care am vorbit. în fine, cine cunoaşte America înțelege ce vreau să spun.

îi recunoaşteți acest merit lui Gorbaciov, dar e lesne de înțeles că nu aveți o părere grozavă despre el. Am citit un interviu pe care l-ați acordat lui Riccardo Chiaberge[1], în care

[1] *Comete, della Sera,* 28 august 1991.

afirmaţi despre cartea lui Gorbaciov, Perestroika[1]*, că „este complet nulă", că este „fum împachetat", ba chiar mai rău, iar despre Elţân - că este „un om obsedat de propriul ego".*

Da, confirm acele judecăţi. Dintotdeauna am susţinut că Gorbaciov este un om dotat probabil cu bunăvoinţă, dar care atunci nu avea idei şi planuri clare, din câte rezultă din cartea sa. Cu toate acestea, el are meritul de a fi înţeles acea diferenţă şi de a-şi fi dat seama că are nevoie de ajutorul Statelor Unite. în ceea ce-1 priveşte pe Elţân, acesta pare stăpânit, în afara ideilor despre sine însuşi, de o unică grijă: să se răzbune pe Gorbaciov.

în orice caz, tocmai cu aceşti oameni se ajunge la reformarea şi la dizolvarea regimului sovietic. Care este, după părerea dumneavoastră, faptul determinant al prăbuşirii sistemului?

Factorul decisiv care a dus la colapsul regimurilor comuniste a fost fuga nemţilor din Est, prin Austria, în Germania occidentală. Cred că, deşi Uniunea Sovietică fusese redusă, ca să zic aşa, la un fel de spaţiu intelectual vid, regimul ar fi putut dura la nesfârşit sau, oricum, încă un timp îndelungat; dar ceea ce a accelerat într-adevăr catastrofa a fost decizia ungurilor de a-i lăsa pe nemţii din fosta RDG, cu autovehiculele lor, să treacă graniţa şi să ajungă în Germania de Vest prin Austria. De aici a provenit criza regimului est-german, cu toate consecinţele ei. Gorbaciov, în acel moment, nu mai putea face nimic ca să împiedice catastrofa. Ar fi putut trimite trupe în Ungaria, dar nu era pregătit pentru o atare iniţiativă, iar Statele Unite, în plus, nu l-ar mai fi tolerat într-o asemenea situaţie. De aceea se poate spune că iniţiativa hotărâtoare a venit din Ungaria. Aceasta, cel puţin, este părerea mea. în orice caz, toţi ştim ce s-a întâmplat în '89 şi ce a urmat crizei germane.

----

[1] Ediţia italienească: *Perestroikn.* ***II nuovo ptnsieiQ*** *per ii nostro paese e per ii mondo,Mondadori,* Milano, l[1]>87.

Capitolul 4- AGENDA POLITICĂ ACTUALĂ, STATUL DE DREPT ŞI COPIII

Am ajuns astfel la sfârşitul regimului sovietic. Acum v-aş ruga să examinaţi consecinţele acestor evenimente, mai întâi în ţara-călăuză a comunismului, apoi şi pe plan politic internaţional. Din punct de vedere al reflecţiei teoretico-politice, care sunt învăţămintele acestor evenimente?

în primul rând, constatarea că nu se poate construi o societate de piaţă liberă de sus în jos. Ceea ce se poate face de sus în jos şi ceea ce ar trebui să se facă în orice împrejurare, ceea ce constituie datoria oricărui guvern este încercarea de a instaura statul de drept. Tocmai de statul de drept avea nevoie Rusia, dar nimeni nu o spune, de nicăieri n-am auzit vreo vorbă despre aceasta. Ca să fiu mai explicit, acum vă voi explica diferenţa netă care există, după mine, între ceea ce Gorbaciov a făcut şi ceea ce a vrut să facă. Pentru că într-adevăr a făcut ceva grotesc, ridicol, atunci când a instituit o bursă de valori la Moscova, inaugurând-o cu o ceremonie solemnă, sub oblăduirea Bisericii Ortodoxe, aşa cum am putut vedea în fotografii.

De ce era grotescă o bursă de valori la Moscova?

Pentru că nu existau valori şi nici bani pentru a le cumpăra. Nici valori, nici acţiuni, nici bani; vreau să zic bani adevăraţi, nu ruble. Şi totuşi, el a vrut o bursă de valori! Rusiei îi lipseau în primul rând nişte judecători care să nu fie

selectați pe criterii politice, adică membri ai partidului comunist, nişte judecători devotați statului de drept, nişte oameni care să se simtă răspunzători pentru un proces care trebuia să ducă la instaurarea statului de drept în țară. Până atunci, judecătorii din Uniunea Sovietică fuseseră în principal instrumente ale dictaturii, şi nu a existat un cod juridic care să poată sta la baza instruirii unor procese şi care să garanteze justiția şi toate celelalte. Cu asta trebuia început, nu cu bursa de valori! Până şi Napoleon ştia că trebuie să instituie un cod juridic, dacă vrea să instaureze o societate în care să existe piață liberă. Nimeni nu a spus desluşit acest lucru, nici măcar aici, în Marea Britanie, unde statul de drept are o lungă tradiție. Şi dacă ne gândim bine, aici această necesitate ar trebui să apară clară, din moment ce există multă corupție care interferează cu piața liberă. în Anglia, poliția trebuie să se ocupe în mod constant de ceea ce se petrece în lumea bursieră. De aceea, lupta pentru statul de drept nu a luat sfârşit nici pentru noi, cei din societățile occidentale. Ei bine, în Rusia aceasta ar fi putut constitui primul şi unicul lucru pe care guvernul ar fi trebuit să îl facă. Dar în loc să se ocupe de aşa ceva, ei au făcut tot posibilul ca să instaureze câteva noi sisteme economice. Dar un sistem economic nu poate fi instalat de sus, deoarece o piață liberă nu poate exista acolo unde nu există oameni cu idei economice, cu idei de afaceri de tot felul, oameni care trebuie să se afirme în societate oferind un produs pe care nimeni altcineva nu îl oferă, pâine mai bună, mere mai frumoase, fasole mai gustoasă şi aşa mai departe. Oamenilor trebuie să li se poată oferi bunurile pe care le doresc şi de care au nevoie, dar pentru ca acest lucru să fie posibil, e nevoie mai întâi de un mecanism în care cei ce vând şi cei ce cumpără - adică actorii pieței - să fie protejați.

Tocmai atingeți un punct important al gândirii actuale, care se află în general într-o anumită stare de confuzie: e

vorba de raportul dintre libertatea pieței şi intervenția statului, dintre apărarea liberei inițiative economice şi sarcinile obligatorii ale domeniului public al acțiunii politice. Criza regimurilor comuniste cu economie planificată a determinat un impuls către un fel de capitalism sălbatic, lipsit de acțiunea normalizantă a puterii politice, ceea ce de fapt nu mai există - dacă a existat vreodată - în lumea occidentală. Or, dumneavoastră, nici chiar în Societatea deschisă şi duşmanii ei, *adică în lucrarea destinată să critice ingineria socială a unui sistem totalitar, nu ați îmbrățişat o viziune naivă a liberalismului ca lipsă totală a intervenției statului. Ba chiar v-ați susținut, tot în acea carte, preferința pentru un intervenționism gradual şi democratic, precum cel înfăptuit, de pildă, în cadrul social-democrației scandinave. Să încercăm, vă rog, să clarificăm acest subiect, care ar putea, eventual, să ne ofere indicații pentru schițarea unei viziuni a politicii, utile în prezent ca şi în viitor, în Est ca şi în Vest. Să începem astfel: care este, după dumneavoastră, echilibrul potrivit dintre piață şi protecție socială?*

Primul lucru care trebuie spus este că nu există piață liberă fără intervenția statului. Aceasta schimbă cu totul- chestiunea intervenționismului în raport cu unele idei comune: o piață liberă, putem spune, nu există şi nu poate exista fără intervenția statului. .

De ce?

Avem relatări istorice a ceea ce se întâmgla în Antichitate în piețele libere din spațiul mediteranean. In Atena soseau corăbii din Fenicia, lumea vindea şi cumpăra. Dar când fenicienii au plecat răpind câțiva copii greci, aceste schimburi au încetat. Fireşte, fenicienii nu mai îndrăzneau să se întoarcă în Atena. înțelegeți ce vreau să spun? Fenicienii au furat, mai exact au furat oameni, ceea ce a împiedicat stabilirea unei piețe. Dacă inițial nu se instaurează un sistem legislativ, piața liberă nu poate exista. Trebuie făcută o diferență între negoț şi

jaf. Un atare sistem nu poate fi instaurat decât de stat şi de sistemul său legislativ. Iar în cazul unei societăţi în care există practici de semijaf, adică de corupţie, urzelile puse la cale de unii nu pot fi considerate piaţă liberă. Acest lucru e valabil şi pentru cele petrecute în Anglia, cum ar fi colosalul crah financiar al societăţii Maxwell. Aceasta e, la rândul ei, măcar în parte, o mare afacere de corupţie şi de bani furaţi, în sensul că Maxwell a ridicat de la bănci mai multe miliarde pe care nu le putea restitui. Dacă ne închipuim o încercare de instaurare a ceea ce se numeşte „capitalism" lipsită de un sistem legislativ, ne găsim în faţa corupţiei şi a furtului. Deci diferenţa care există între o mai mare şi o mai mică intervenţie a statului este neglijabilă dacă o comparăm cu diferenţa dintre o societate în care există şi alta în care nu există un sistem legislativ.

Dumneavoastră răsturnaţi anumite idei predominante mai ales în Est, dar nu numai, conform cărora astăzi trebuie întrerupte practic toate funcţiile politicii. Ce consecinţe au toate acestea, de pildă, asupra evoluţiei societăţii ruse?

Cred că va fi nevoie de mulţi ani pentru a instaura un sistem legislativ în fosta Uniune Sovietică, de mulţi ani înainte să se poată stabili ceva asemănător unei pieţe libere. Şi până atunci vom asista la tot soiul de aventuri. în Rusia, vor merge mulţi inşi care vor pleca apoi plini de bani, lăsând însă în urmă datorii şi dezordini financiare. Nu încape îndoială că aşa se vor petrece lucrurile, fiindcă fără un sistem legislativ ^nu se poate dezvolta decât haosul: aceasta e, în principiu, teoria mea. Şi consider că toate acestea sunt neglijate, fiindcă lumea este încă influenţată de marxism, în sensul că persistă în credinţa că economia e totul şi continuă să subestimeze sistemul legislativ, din moment ce, după Marx, legalitatea este o travestire a furtului. Din această cauză se comite o greşeală extrem de gravă.

Consideraţi aşadar că intervenţia statului este hotărâtoare în instaurarea unei condiţionări preliminare a pieţei libere, prin intermediul sistemului legislativ şi al statului de drept. Să vedem acum în ce mod ne poate ajuta intervenţia acţiunii publice în definirea rolurilor pe care le joacă dreapta şi stânga politice. De fapt, aceşti doi termeni, „dreapta" şi „stânga", îşi mai păstrează sensul, după părerea dumneavoastră? Reprezintă ei oare o împărţire permanentă a scenei politice, care îşi demonstrează în continuare utilitatea?

Eu trag o mare nădejde, anume că, o dată cu dispariţia marxismului, noi vom reuşi să eliminăm definitiv presiunea ideologiilor ca centru al politicii. Marxismul impunea necesitatea unei ideologii antimarxiste; din această cauză exista o confruntare între două ideologii de-a dreptul demenţiale, în spatele lor nu exista nimic real, ci numai false probleme. Ceea ce eu nădăjduiesc, încă din vremea în care scriam *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* este să se reuşească restabilirea unei liste de priorităţi a lucrurilor ce trebuie realizate în cadrul societăţii.

Spuneţi-ne atunci care este lista dumneavoastră de priorităţi.

în primul rând, pacea. Prima chestiune este cea despre care am adus vorba când discutam despre bombele lui Saharov şi actuala piaţă neagră a focoaselor nucleare produse de Uniunea Sovietică şi de China. Pentru a garanta pacea, toate societăţile civilizate - care au rămas civilizate - trebuie să-şi dea silinţa de a elimina acele bombe de pe piaţa neagră. Probabil va trebui să le cumpărăm, de ce nu? Poate aceasta e cea mai bună cale de a intra în posesia lor. Dacă vrem o autentică garantare a păcii, se cuvine ca aceste ţări să coopereze, pentru a crea, pe cât posibil, o situaţie în care bombele să ajungă în mâinile popoarelor civilizate, care trebuie să le distrugă, păstrând din ele doar un mic număr, din motive de siguranţă. Acest prim punct al listei impune cooperarea tuturor partidelor şi n-ar trebui să mai fie considerat un punct ideologic.

Trebuie, apoi, să stăvilim explozia demografică. jSi acest al doilea punct de pe listă are o importanță capitală pentru întreaga lume. Toată această vorbărie despre problema mediului înconjurător nu-i bună de nimic dacă nu se pune în discuție problema reală, cea a creşterii înspăimântătoare a populației. Aceasta e cauza dezastrului ecologic: faptul că sunt prea mulți oameni. Şi asupra acestei probleme fundamentale ar trebui să coopereze toată lumea, fără deosebiri ideologice.

Al treilea punct este educația. Şi pentru acesta cred că e nevoie de un program care să întrunească cooperarea tuturor. Pe această temă am ținut, cu ani în urmă, o conferință la Camera Lorzilor, la invitația partidului social-democrat britanic. Teza pe care o susțineam era - şi este în continuare - aceea că noi ne educăm astăzi copiii în spiritul violenței, prin intermediul televiziunii şi al altor mijloace de comunicare. Am spus atunci - şi continuu s-o cred şi azi - că avem totuşi nevoie de cenzură.

E şocant ca această afirmație să vină din partea unui liberal ca dumneavoastră. Tema degradării .mijloacelor de comunicare în masă este într-adevăr o obiecție care se aduce tot mai des, în special în Statele Unite, dar şi în cadrul culturii critice germane, permisivității liberalilor. Denunțarea efectelor nocive ale pornografiei şi violenței este un cal de bătaie al adversarilor liberalismului.

îmi pare rău să o spun, tocmai pentru că sunt un liberal şi dezaprob cenzura. Problema este că libertatea depinde de responsabilitate. Dacă toți oamenii ar fi pe deplin responsabili față de lumea în care trăiesc - în care ar trebui să trăiască - şi dacă ar evalua efectele acțiunilor lor asupra copiilor, nu am avea nevoie de cenzură. însă lucrurile nu stau aşa, iar situația a continuat să se deterioreze: lumea vrea tot mai multă violență, cere de la televiziune să-i arate mai multă violență. Nu putem accepta acest mers al lucrurilor. Am citit în ziare că, în Italia, un băiat împreună cu alți

doi prieteni şi-a ucis tatăl, ca'să-i ia banii[1]. Mai mult chiar decât faptul în sine, m-a uimit avalanşa de scrisori de susținere pe care le-a primit după ceea ce făcuse. Atunci întreb: nu este oare aceasta o probă în favoarea avertismentului pe care îl dădeam împotriva tendinței de a-i educa pe copii în spiritul violenței? Când ni se întâmplă să vedem la cinema, împreună cu copiii noştri, vreun film de aventuri cu cineva care moare, ştim bine că ei închid ochii de îndată ce acțiunea devine periculoasă. Dar aceasta se întâmplă până în momentul unei anumite schimbări radicale care are loc în această atitudine a lor. Şi, precum caii care sunt deprinşi să înfrunte violența, aşa şi copiii ajung să ceară mai multă violență, fiindcă obişnuința le întrece sentimentele de frică şi de aversiune.

Situația generată de acest proces este paradoxală. Cea dintâi datorie a statului de drept este să elimine violența. Aş zice chiar că aceasta poate constitui o bună definiție a lui. Eu nu pot, conform legilor, să iau la pumni pe altcineva. Libertatea pumnilor mei este limitată de dreptul celorlalți de a-şi apăra nasul. Aceasta e ideea fundamentală a statului de drept. Atunci când acceptăm ca aversiunea generală față de violență să fie surpată, sabotăm efectiv statul de drept şi acordul general în temeiul căruia violența trebuie evitată. în acest fel, ne sabotăm civilizația.

Aşadar, punctul trei pe listă - educația copiilor.

Este de datoria noastră să-i educăm corect, aşa cum este de datoria noastră să-i învățăm să scrie şi să citească. Trebuie, cu alte cuvinte, să evităm eşecul rezistenței naturale a majorității populației față de violență.

Acesta e un tip de intervenționism moral destul de straniu pentru un liberal ca dumneavoastră, unul care nu o

[1] Popper se referă aici la Piero Maso, tânărul de 19 ani din Verona, care, pe 17 aprilie 1991, şi-a ucis părinții, în complicitate cu doi tineri de aceeaşi vârstă. Cazul a fost pe larg relatat şi în presa britanică.

dată în ultimii ani, ca de pildă în timpul polemicii cu ambientaliştii, s-a arătat favorabil unei concepţii potrivit căreia soluţia problemelor vine de la o piaţă absolut liberă. Iar degradarea conţinuturilor comunicării de masă este o consecinţă a pieţei.

Libertatea pieţei este fundamentală, dar nu poate fi o libertate absolută. Acest adevăr este valabil pentru piaţă, ca şi pentru orice altceva. Libertatea absolută este un nonsens.
7 Să ne aducem aminte de formularea lui Kant: societatea de care avem nevoie este aceea în care libertatea fiecăruia este compatibilă cu libertatea celorlalţi. Compatibilitatea liber-
I taţii mele cu libertatea dumneavoastră depinde de faptul că amândoi, şi eu şi dumneavoastră, renunţăm să folosim violenţa unul faţă de celălalt. Eu nu o să vă lovesc cu pumnul şi nici dumneavoastră nu o să mă loviţi pe mine. Vedeţi, deci, că libertatea noastră e limitată. Dacă nu ar fi aşa, dacă fiecare din noi doi ar vrea să-1 lovească pe celălalt, atunci ar interveni legea. E nevoie de lege împotriva violenţei, împotriva omicidului. Iar aceasta nu e altceva decât regula, norma, statul de drept. Dacă n-ar exista nimeni care să tânjească să omoare pe altcineva, nu ar fi nevoie de normă. Din momentul în care există însă cineva care vrea să lovească, avem nevoie de această interferenţă. De aceea spun că, dacă noi ne educăm mai bine copiii, recurgând chiar la cenzură, atunci putem avea mai multă libertate. Statul de drept impune, ca temelie a sa, nonviolenţa. Cu cât vom neglija mai mult această datorie a educării în spiritul nonviolenţei, cu atât mai mult va trebui să extindem statul de drept, adică normativele legale în domeniul publicisticii, al televiziunii, al comunicaţiei de masă. E un principiu foarte simplu. Iar ideea este întotdeauna aceeaşi: să obţii un maximum de libertate pentru fiecare în limitele impuse de libertatea celorlalţi. Dacă însă înaintăm pe drumul nostru de azi, vom descoperi în curând că trăim într-o societate în care pâinea noastră cea de toate zilele e crima. ,

•Jt"

Vorbiţi de un principiu politic care este şi un principiu moral.

Avem o datorie morală suplimentară faţă de copiii noştri: este vorba de obligaţia morală de a le da ce putem mai bun, de a le influenţa în mod cât mai benefic cu putinţă, prin acţiunile noastre, calea către fericire. Iar aici nu este / implicat nici un principiu cu totul nou, nu este implicată/ decât ideea fundamentală că normele care trebuie să îmi(reglementeze pumnul se confruntă cu limita nasului dum-s neavoastră. Iată principiul fundamental al liberalismului! De aceea eu deviez de la felul meu de a fi liberal atunci când pretind ca statul de drept să fie extins la protecţia copiilor, care sunt bunul nostru cel mai de seamă.

Acum ştim care sunt pentru dumneavoastră priorităţile fundamentale ale agendei politice. E vorba de chestiuni - pacea, oprirea exploziei demografice, educaţia în spiritul nonviolenţei - care pretind cooperarea tuturor, indiferent de orientarea politică. Aceste indicaţii nu sunt, după părerea dumneavoastră, nici de dreapta, nici de stânga?

Nici de dreapta, nici de stânga. Aceste priorităţi vizează obiective ce ar trebui să anuleze diferenţierea dreapta-stânga. Asta înseamnă că trebuie să cercetăm căile de realizare a acestor obiective. Trebuie să lăsăm deoparte aspiraţiile noastre specifice şi să ne concentrăm asupra acelora care se cer a fi aspiraţii ale tuturor şi nu doar ale vreunei secţiuni aparte a societăţii. Dar, dincolo de toate acestea, trebuie să ne gândim dacă sunt - şi cine sunt - persoane defavorizate, acea categorie pe care eu o numesc *underdogs*[f], care trăieşte efectiv în cele mai rele condiţii şi care are nevoie de asistenţă. Mă gândesc, de exemplu, la handicapaţi şi la bolnavii psihici. Dar pentru definitivarea acestei liste de priorităţi, ea trebuie supusă, în mod deschis, dezbaterilor. Pe scurt, ar

[1] î;-t engl. în original (n. tr.).

trebui să înlocuim acest oribil sistem al partidelor, în temeiul căruia oamenii aflați în această clipă în parlamentul țării ascultă în primul rând de un partid şi abia în al doilea rând îşi folosesc propria minte spre binele populației pe care o reprezintă. Părerea mea este că sistemul acesta trebuie substituit şi că noi trebuie să revenim, pe cât posibil, la un stat în care aleşii poporului să meargă în parlament şi să spună: eu sunt reprezentantul vostru şi nu aparțin nici unui partid. Trebuie să restabilim acest tip de reprezentare care exista odinioară în alte țări. Cred că prăbuşirea marxismului oferă un bun prilej de a înainta pe această cale. în ceea ce priveşte prioritățile pe care le-am indicat, sper efectiv ca, între timp, ele să fie acceptate în mod declarat de un partid, indiferent care. în acest fel, şi alte partide ar fi stimulate să le accepte şi s-ar naşte astfel o situație nouă.

V-am putut afla concepția asupra intervenționismului democratic şi, de asemenea, asupra listei de priorități. Pornind de aici, spuneți-ne ce model politic considerați mai satisfăcător pentru vremurile noastre: social-democrația, liberalismul, socialismul occidental sau vreo altă formulă politică ce rămâne să fie inventată?

Un bun model politic este în principiu cel al democrației, al unei democrații care, la urma urmei, să nu-şi propună stabilirea unei hegemonii culturale. Cu alte cuvinte, prioritățile momentului rămân pacea şi celelalte deja menționate, dar caracteristica fundamentală a democrației trebuie să fie libertatea culturală a oamenilor, absența oricărei dirijări de sus. Ceea ce nu e deloc uşor, întrucât o atare situație comportă o pregătire importantă, precum şi alte câteva lucruri. Trebuie să ne dăm seama că televiziunea a produs multe decepții pe plan cultural. în tinerețea mea, existau multe lucruri îngrozitoare, era mai rău decât azi. Mulți oameni erau lipsiți de libertate, mulți mureau de foame, şi mai ales femeile, cele din clasele sociale inferioare, care nu aveau

perspective, nu aveau speranțe, nu aveau nimic. O fată în casă avea un orar de lucru incredibil, avea o singură zi liberă la două săptămâni, cu douăsprezece ore libere de dimineața până seara, în care trebuia să plece din casă. Iar dacă nu cunoştea pe nimeni, e lesne de închipuit ce fel de libertate era aceea. O dată la cinsprezece zile - mai rău decât în robie! Aceasta era situația în America înainte de 1914 şi în Europa înainte de 1920. De aceea putem să spunem, totuşi, că noi trăim azi într-o societate net superioară. Dar lumea noastră este amenințată de o educație nebunească. Asupra ei trebuie - cred eu - să acționăm şi, o dată ce vom fi înaintat pe drumul realizării unei educații a deplinei răspunderi, vom regăsi vremurile în care violența era o raritate. în schimb, după cum stau lucrurile astăzi, violența devine tot mai mult pâinea noastră cea de toate zilele şi există prea mulți oameni care practic sunt dominați de violență.

Dar cum poate fi condusă o acțiune politică astfel încât să atingă obiectivele pe care le indicați ? Cu ce energii ? Cum poate fi mobilizat consensul popular în favoarea acestor priorități? Ne găsim în fața unei obiecții adresate în mod tradițional liberalismului: că este prea slab pentru a înfrânge forțele adverse,pasiunile, interesele şi convingerile contrare.

Obiecției tradiționale îi dau tradiționalul răspuns liberal: • trebuie să ne opunem violenței. Să ne gândim, de pildă, că acum treizeci de ani nu exista partid care să nu se declare în favoarea nonviolenței. Toți deopotrivă doreau o lume mai" bună. Astăzi, acest țel, care ar fi trebuit să fie de la sine înțeles, aproape că e dat uitării. Iar deja citatul caz din Italia demonstrează cu extremă claritate că tinerii şi copiii sunt amenințați de un real pericol: să se obişnuiască cu violența. Ei îşi manifestă admirația față de cel care îşi ucide părinții pentru bani, pentru că nu vor să aştepte, pentru că sunt nerăbdători. E o situație de-a dreptul îngrozitoare. Noi am generat-o, noi am tolerat-o. Deşi am văzut ce se întâmplă, am fost atât de stupizi, încât nici n-am protestat, nici n-am

reacționat. Trebuie să intervenim măcar acum, în al doisprezecelea ceas. E într-adevăr momentul să ne facem griji. Așa nu mai putem continua.

Clerul, diferitele biserici spun: noi știm răspunsul la această problemă; voi, laicii, liberalii etc. nu-1 știți.

Eu sunt în favoarea cooperării cu reprezentanții cultelor. De altfel și ei, clericii, sunt conștienți de eficiența scăzută pe care au avut-o în propagarea propriilor idei. Și, în general, acești oameni - doar dacă nu se comportă ca irakienii, iranienii și alți integriști islamici - sunt dispuși să coopereze cu ceilalți. Iar cu oameni care profesează o credință religioasă inspirată de ideea comună a nonviolenței cooperarea este extrem de utilă: îi am în vedere pe creștini, ca și pe evrei, cu condiția să nu fie la rândul lor integriști.

Vreți să spuneți că o viziune politică liberală trebuie neapărat să fie integrată de religie?

Nu aș prezenta lucrurile în felul acesta. Cred că liberalismul poate trăi fără religie, dar trebuie să coopereze, evident, cu toată lumea. Există, firește, marea problemă a profundei influențe, până de curând cvasigenerale, a marxismului. Nu înseamnă că, o dată cu colapsul marxismului, au dispărut speranțele de înfăptuire a socialismului; a rămas ideea, îndelung susținută și predată în școli, că scopul tuturor îl constituie banii, aurul, materiile prime, că toți sunt egoiști, că toți vor să se îmbogățească. Reinterpretarea marxistă a istoriei susține că obiectivul urmărit de fiecare este să facă bani, să acapareze bunuri materiale, arme, putere. Această viziune a istoriei, lipsită de speranța într-o societate mai bună, ne lasă moștenire o anumită concepție asupra acțiunilor omenirii marcată de un egoism deznădăjduit, de ideea că așa a fost și așa va fi mereu.

Cu greu se poate susține că pericolul violenței provine în exclusivitate din concepția marxistă asupra istoriei și din criza acesteia.

Există aici mai mulți factori care acționează împreună. Abordarea cinică, tipică profesorilor ex-marxiști, se combină cu manifestările de violență pe care le vedem în societate. Așa că e lesne de închipuit ce efect a avut această combinație asupra tinerilor. Eu susțin că în Germania putem distinge, în funcție de concepția actuală asupra istoriei, trei perioade. Cea dintâi perioadă este cea a naționalismului, conform căruia Germania este superioară tuturor celorlalte națiuni ale lumii și trebuie să ocupe poziția de supremație pare i se cuvine. Această idee se dezvoltă de la Hegel până la Hitler. Lui Hitler îi urmează a doua perioadă, cea a interpretării marxiste a istoriei. Iar după marxism vine a treia perioadă, cea a interpretării cinice. Și cum în perioada dintre Hegel și Hitler se preda în școli ideea că Germania trebuie să conducă lumea, tot așa se predă astăzi ideea că lumea a fost mereu guvernată de bani și de putere, și că așa va fi mereu. Acesta e un nonsens absolut. E de ajuns să amintim istoria Statelor Unite, în care opt sute de mii de,/ persoane au murit pentru libertatea oamenilor de culoare. < *Una din cauzele cele mai grave ale violenței și războiului pare să fie astăzi naționalismul. Ce părere aveți despre aspirațiile crescânde ale popoarelor de a crea noi state independente chiar în Europa? Vedeți în această tendință un drept al unor popoare, omogen definite prin limbă, etnie și religie, de a avea propriul stat chiar în Europa sau mai ' degrabă un pericol de regresie a civilizației și de război?*

Chestiunea esențială într-o lume atât de dens populată este că toate aceste naționalisme - care, desigur, se cer evaluate, caz cu caz, în toată complexitatea lor - ridică anumite probleme ce trebuie considerate primejdioase. E vorba de primejduirea statului de drept. Mai întâi de toate, trebuie admis un fapt care, din câte știu, nu este suficient luat în seamă în cadrul dezbaterilor europene asupra naționalităților: faptul că minoritățile trebuie să fie protejate. Ideea însăși a unui stat-națiune este imposibil de înfăptuit dacă nu se

acceptă mai întâi acest principiu. Iar acest adevăr este valabil începând cu faptul că Europa este rezultatul unor migraţii sporadice din Asia. Europa este o peninsulă a Asiei spre care diferite popoare au fost împinse de către evenimente de tot felul; când au ajuns la Atlantic, s-au împărţit în grupuri aparte, care apoi s-au amestecat între ele, cu consecinţa că, în afară de Germania, nu există ţară fără minorităţi. De aceea, problema fundamentală rămâne protejarea acestora. Aceasta e poziţia de pe care trebuie abordată chestiunea. Nu putem să concepem ca fiecare minoritate în parte să-şi poată constitui propriul stat. Trebuie încurajate politicile de protejare, în stare să satisfacă exigenţele minorităţilor, îndeosebi cele privitoare la educaţie, limbă maternă şi religie.

Capitolul 5-DIN NOU ÎMPOTRIVA ISTORICISMULUI: VIITORUL ESTE DESCHIS

întotdeauna aţi acordat o importanţă maximă concepţiei asupra istoriei. Atacul dumneavoastră la adresa istoricismului în special a fost întotdeauna violent şi sever. Acesta e unul din motivele pentru care, în anumite momente şi în anumite spaţii culturale, precum Italia postbelică, mai ales în anii şaizeci şi şaptezeci, aţi fost receptat nefavorabil, cu mici excepţii. Vă mărturisesc că mie, de pildă, atunci când am citit în tinereţe câteva din textele dumneavoastră, mi-a repugnat în mod categoric tocmai acest anti-istoricism al dumneavoastră. Critica sistemelor totalitare, a ingineriei sociale, îmi apărea foarte convingătoare, dar îmi era cu neputinţă să accept înfiorătoarele acuzaţii pe care le aduceaţi istoricismului, mai mult chiar decât marxismului. în definitiv, îmi spuneam eu, poţi fi la fel de bine istoricist şi democrat.

Istoricismul este în întregime o greşeală. Istoricistul vede istoria ca pe un fel de apă curgătoare, ca pe un fluviu care curge la vale, şi de aceea îşi închipuie că poate prevedea pe unde va trece apa pornind din acel moment. Istoricistul se crede foarte inteligent: vede apa curgând la vale şi crede că poate anticipa viitorul. Această atitudine este complet aberantă din punct de vedere moral. Putem studia istoria cât vrem, dar acea imagine a fluviului, lipsită de orice conţinut real, rămâne o metaforă şi nimic mai mult.

Putem studia ceea ce a fost, dar ceea ce a fost s-a sfârşit, iar de acum înainte nu mai suntem în măsură să anticipăm absolut nimic, nu mai suntem în stare să urmărim curentul, trebuie pur şi simplu să acţionăm pentru a căuta să ameliorăm lucrurile. Momentul prezent este cel în care istoria ia sfârşit, iar noi nu suntem deloc în stare să scrutăm viitorul în ideea că l-am putea prevedea urmărind curentul. Tot astfel, nu putem nici să ne spunem în gând: dintotdeauna am ştiut că fluviul va trece pe aici.

Trebuie să acceptăm că aceia care spun „am ştiut dintotdeauna că aşa are să fie" sunt un gen de oameni tare antipatic. M-am întrebat totuşi, atunci când v-am citit memoriile, precum şi la începutul acestui interviu, atunci când vă relataţi întâlnirea de la şaptesprezece ani cu fraţii Eisler, ce impresie vă produc atâtea evenimente care confirmă criticile dumneavoastră de atâta vreme. Dumneavoastră aţi formulat o critică radicală a comunismului încă de când eraţi practic un băieţandru. Timp de decenii v-aţi spus probabil în gând: eu am dreptate, mai devreme sau mai târziu îşi vor da seama cu toţii. Acum, în ultimele luni, nu aţi simţit pornirea să spuneţi „am ştiut dintotdeauna că fluviul va trece pe aici"?

Sunt mulţumit că aşa s-au petrecut lucrurile, dar nu mă simt fericit, astăzi, pentru faptul de a fi ştiut tot timpul unde era greşeala. Aceasta nu înseamnă nimic. Din acest moment, trebuie să fim atenţi la ceea ce trebuie făcut, la misiunea pe care o avem de îndeplinit. Orice s-ar fi petrecut, a trecut. Iar trecutul ne poate învăţa, bineînţeles, însă nu poate fi proiectat pentru a anticipa viitorul. Aceasta coincide şi cu teribilul declin al artei. Cu alte cuvinte, oricine a văzut marile opere ale trecutului, de pildă, cele ale lui Michelangelo, n-are cum să nu admită că există un declin al artei. Evident, Michelangelo a fost şi va rămâne cel mai mare, iar noi nu putem să ne mai aşteptăm la ceva asemănător. Dar în orice

caz un declin există. De ce? Deoarece toţi artiştii privesc în jurul lor şi încearcă să devină numărul unu în viitor. îi ascultă, ca să zic aşa, pe istoriciştii care spun ce se va întâmpla în viitor şi caută să se introducă în curent, în loc să se gândească să facă opere valabile cu valoare în prezent. Ei sunt mai cu seamă interesaţi de propria persoană şi nu de calitatea lucrării lor şi, în plus, ascultă de falşii profeţi, de falşii filozofi, care, la rândul lor, încearcă să anticipeze vremurile viitoare. Realitatea este că toţi caută să-şi depăşească propriul timp, dar nimeni nu poate anticipa viitorul, pentru că nimeni nu îl cunoaşte. Să luăm exemplul lui Marx: el chiar credea că toate maşinile vor avea întotdeauna motoare cu aburi şi că motoarele vor deveni tot mai mari. Ceva în genul aparatului meu de ras electric ar fi fost pentru el cu neputinţă de închipuit. După cât se pare, avem maşini şi motoare care se micşorează tot mai mult, în loc să se mărească, adaptându-se uzului nostru personal. Marx vedea istoria în termeni de mijloace de producţie. De fapt, istoria, în raport cu elementele materiale, a adus dezvoltări în termeni de bunuri de consum. Marea revoluţie, a cărei însemnătate Marx n-a reuşit niciodată să o sesizeze, a fost revoluţia feroviară, cea care a permis lumii să devină mai mobilă. Iar căile ferate nu au fost construite în interesul producţiei; realitatea este că primele căi ferate nu au fost destinate transportului de mărfuri, ci celui de persoane. Se numeau *coaches*[1] (trăsuri), iar pe aceste meleaguri se numesc încă la fel, din vremea când erau trase de cai, ce aveau apoi să fie înlocuiţi de motoare cu abur, permiţându-se astfel formarea unor convoaie lungi de vagoane şi, astfel, ieftinirea călătoriilor. Era un serviciu pentru oamenii care mergeau în vizită la alţi oameni, din alte oraşe. înţelegeţi ce vreau să spun? Un serviciu personal care a reprezentat una dintre cele mai mari revoluţii. însă Marx nu a văzut-o ca pe o revoluţie.

[1] în engl. în original (n. tr.).

Acest proces a fost extins mai apoi de revoluția fordistă, la inițiativa lui Henry Ford de a construi automobile accesibile^ muncitorilor, nu doar miliardarilor. Aduc vorba de aceste lucruri, pentru că sunt nişte mari revoluții pe care nimeni nu le putea prevedea. Cu siguranță, ele nu au fost nici j pe departe prevăzute de Marx. La fel, nimeni nu poate prevedea astăzi care va fi următoarea mare invenție în materie de servicii personale. O astfel de invenție a fost televiziunea, care a devenit cu adevărat o mare nenorocire, deşi ar fi putut fi o binecuvântare.

Se vede că nu puteți suferi televiziunea...

r Nu, ba chiar, ca o paranteză, vă voi spune că nici nu am, / nici nu vreau televizor la mine acasă.

Am adus vorba de această cursă a revoluțiilor tehnologice, ca să arătăm cât de nefondată este pretenția istoriciştilor de a cunoaşte cursul fluviului.

Este pur şi simplu o idioțenie, pentru că este o tentativă de a prevedea viitorul istoriei, în timp ce caracteristica istoriei este de a ne pune în fața unor revoluții imprevizibile, precum cea electronică.

Dar a pune problema sensului istoriei, chiar a filozofiei istoriei, este ceva tipic omenesc. Dacă putem să ne punem întrebări, cu oarecare pretenții ştiințifice, asupra dimensiunilor universului, de ce nu ne-am putea întreba şi care este sensul istoriei, dacă aceasta se mişcă în vreo direcție identificabilă sau nu?

Cred că aceasta e o greşeală intelectuală. Nu avem nevoie de un sens al istoriei. Noi putem să admirăm istoria; aceasta, într-adevăr, este plină de lucruri admirabile, de oameni minunați. Şi putem învăța din istorie şi de ce să ne temem. Iar printre lucrurile de care trebuie să ne temem se

găseşte ceea ce dumneavoastră numiți „sens al istoriei". Pentru că aşa ceva ne duce mereu în direcția greşită.

în Rusia, în anii trecuți, a existat o dezbatere despre ceea ce acolo a fost numit „punctul de intrare", definind astfel începutul „greşelii". Astăzi această dezbatere apare depăşită de evenimente, dar prin ea se urmărea identificarea acelui moment în care a început un proces negativ, pentru a afla „punctul de ieşire" din el. Aş dori să vă cunosc opinia în materie, şi datorită faptului că faceți parte dintre aceia care situează acest punct mai devreme poate decât se obişnuieşte.

Am mai spus că, după părerea mea, marxismul a fost o f greşeală chiar de la început, pentru că de la început ideea/ marxistă a fost de a căuta duşmani, şi nu prieteni, cu care să poată colabora pentru rezolvarea problemelor omenirii. Eu şi dumneavoastră, de pildă, suntem interesați de ideea cooperării în folosul oamenilor, în ideea ca omenirea să-şi rezolve cât mai bine principalele probleme. Marx însă pornise în căutarea duşmanului care trebuia nimicit şi astfel î a născocit capitalismul, ca întruchipare a acestui duşman. (Este evident cum, de la Marx la Hruşciov, aceasta s-a dovedit o mare greşeală. Nu există un „punct de intrare" în greşeală care să trebuiască în continuare căutat. Greşeala a r existat chiar din start, din momentul în care ura a luat locul / responsabilității. Toți cei care au mari ambiții şi urăsc lumea' fiindcă nu şi le pot realiza cad în această greşeală fundamentală. Marx a căzut de la început, luând în colimator^ în chip de duşman ce trebuie nimicit, capitalismul însuşi. Se înşeală aşadar cine consideră că s-ar fi putut remedia totul, dacă s-ar fi schimbat ceva pe parcurs. Nu, nu este aşa.

Nici nu mă îndoiam asupra convingerii dumneavoastră că eroarea fundamentală îi aparține lui Marx din capul locului, şi nu celor ce i-au urmat. Dacq aveam vreun dubiu,

acesta privea ideea căutării greşelii şi mai departe în timp, la Platon şi Aristotel.

Da^sigur, ne-am putea întoarce şi mai mult în timp, cu mult înainte de Marx. Am spus deja ceea ce cred despre istoricism. Ne-am putea întoarce la originile viziunii teleologice a istoriei, la originile totalitarismului şi ale mitului destinului. Dar astfel am regăsi pur şi simplu cele scrise de mine în *Societatea deschisă şi duşmanii ei.*

Să le recomandăm atunci această carte cititorilor noştri şi, îii loc să ne întoarcem în trecutul îndepărtat, să atingem o chestiune actuală: cea a democraţiei. Acum, după prăbuşirea comunismului, există un larg consens în jurul ideii democratice. Dar, abstracţie făcând de acordul general asupra unora din principiile sale referitoare la libertăţi, democraţia se dovedeşte în rest un subiect extrem de problematic, de contradictoriu şi de dificil. Există chiar un concept pe care vă place să-1 folosiţi frecvent: paradoxurile democraţiei. Ce e cu aceste paradoxuri?

E o problemă foarte importantă astăzi. Dacă traducem literalmente cuvântul „democraţie", el înseamnă „puterea poporului", un concept care deviază de fapt de la punctul esenţial, pentru că adevărata problemă a democraţiei este alta. Şi anume aceea de a împiedica dictatura sau, cu alte cuvinte, de a împiedica privarea de libertate, de a împiedica alt tip de putere decât statul de drept. Aceasta e problema. Iar grecii înţeleseseră într-adevăr, încă din Antichitate, că instaurarea democraţiei nu înseamnă atât instituirea puterii poporului, cât preocuparea pentru a evita pericolul tiraniei. De aceea au introdus ei ostracismul timp de aproape optzeci de ani: pentru că se temeau de apariţia unui tiran popular, a unui dictator popular, a unui demagog sau a unui populist -cum i-am zice noi astăzi -, adică a unui om în stare să se facă extrem de popular şi să se instaleze la putere ajutat de o majoritate. Funcţia ostracismului consta în faptul că oricine

devenea prea popular era expediat afară din ţară. Nu era tratat ca un delincvent, nu i se imputa nimic rău; era vorba doar de o precauţie. Era o metodă de a nu avea pe nimeni în propria ţară care să fie prea popular. Dacă citim celebrul discurs funebru al lui Pericle cu ocazia morţii lui Tucidide, înţelegem clar că despre aceasta e vorba. Cum a spus cândva Churchill, în acea frază celebră, democraţia este cea mai rea guvernare, cu excepţia tuturor celorlalte, care sunt mai rele decât ea. Democraţia în sine nu înseamnă nimic bun în mod special; binele, sub toate formele, vine din altă parte, nu din democraţie. Aceasta nu este decât un mijloc de a evita tirania şi nimic mai mult. E adevărat, se înţelege, că democraţia înseamnă că toţi sunt egali în faţa legii, că nimeni nu poate fi considerat criminal până când nu i-a fost dovedită crima şi aşa mai departe. Aceste principii fundamentale sunt parte a statului de drept. Ceea ce înseamnă că democraţia este un mod de conservare a statului de drept. în democraţie nu există principiul conform căruia majoritatea are întotdeauna dreptate, pentru că majoritatea poate comite cele mai grave greşeli, poate să zămislească un tiran, poate să voteze în favoarea tiraniei, cum s-a petrecut destul de des. în Germania, Hitler nu a obţinut niciodată majoritatea, dar în Austria a fost votat de mai bine de nouăzeci la sută dintre alegători.

Putem atunci să spunem că democraţia este un mod de reglementare a conflictului politic, astfel încât să se evite tirania şi dictatura. Dar astăzi, în acest conflict, nu ne găsim noi oare în faţa aceleiaşi polarizări dreapta-stânga? Este oare aceasta o formă permanentă a conflictului politic modern?

Am dat deja răspuns la această problemă. *Aţi răspuns că, din punctul dumneavoastră de vedere,* a *sosit momentul depăşirii conflictului ideologic, dar nu aţi spus ce credeţi despre rolul dreptei şi al stângii acum, când*

putem considera oarecum încheiată disputa ideologică dintre comunism şi anticomunism.

Cred că, în cele pe care le-am spus până acum, este conținut şi răspunsul la această întrebare. Rolul inițial al stângii era acela de a-i susține pe cei mai defavorizați, pe *underdogs.* Iar acest principiu continuă să funcționeze din plin. Adevărul este că stânga a deviat şi s-a degradat atunci când, din motive ideologice, a continuat să-i considere *underdogs* pe proletari, pe muncitori, deşi aceştia deja nu mai erau *underdogs.*

Atunci, în încheiere, ce sarcină i-ar putea reveni stângii în viitorul apropiat?

: Stânga trebuie să privească în jurul ei şi să se întrebe unde se găseşte adevăratul *underdog.* Eu susțin că singura clasă socială importantă care astăzi poate fi considerată ca atare o constituie copiii. Mai clar spus, astăzi, adulții îşi comit crimele direct în fața copiilor. Aceasta e situația pe care am creat-o. Orice crimă şi orice acte perverse făcute în / fața copiilor acționează ca exemplu. Suntem pe cale de a uita că toate animalele capătă deprinderi prin intermediul exemplelor, privind şi imitând tot ceea ce se petrece în mediul lor înconjurător. Să încercăm să prevenim aceste lucruri până nu e prea târziu.

Apendice

DESPRE STATUL DEMOCRATIC ŞI LIBERTATE Două conferințe de Karl R. Popper

OBSERVAȚII DESPRE TEORIA ŞI PRACTICA STATULUI DEMOCRATIC*

1. Literatură, ştiință si democrație: o interdependență?

în Atena, cam din 530 î. Cr., exista o piață liberă de cărți, un loc în care cărțile scrise de mână, sub formă de suluri de papirus, erau expuse spre vânzare. Primele cărți scoase la vânzare au fost cele două mari epopei ale lui Homer: *Iliada* şi *Odiseea*.

Din câte relatează Cicero cu 500 de ani mai târziu, îi datorăm lui Pisistrate, tiranul Atenei, meritul de a fi comandat transcrierile poemelor homerice. Pisistrate a fost un mare reformator. Printre altele, el a instituit reprezentațiile dramatice - a întemeiat, cu alte cuvinte, acea instituție pe care noi o numim teatru. E foarte probabil că el însuşi 1-a editat pentru prima oară pe Homer, a importat materialul de scris - papirusul egiptean - şi a cumpărat numeroşii sclavi erudiți cărora li s-a putut dicta textul homeric. Pisistrate era un om bogat care, în ocazii publice festive, le oferea atenienilor reprezentații teatrale şi multe alte inițiative culturale, în continuare, alți atenieni, alți întreprinzători, au devenit la rândul lor editori. Erau tentați de faptul că, în Atena, cererea

Text inedit al unei prelegeri ținute la Mtinchen, în 9 iunie 1988, la invitația băncii Hofmann. O versiune spaniolă a apărut în „La Nacion", în septembrie 1990.

de opere homerice era inepuizabilă: toți învățau sa citească pe textele lui Homer, toți citeau Homer. într-o perioadă incredibil de scurtă, opera sa deveni biblia şi abecedarul Atenei. La scurt timp au fost publicate şi alte cărți. Trebuie ținut cont că, fără piață de carte, nu există publicare. Prezența unui manuscris (sau, în zilele noastre, chiar şi a unei cărți tipărite) într-o bibliotecă nu poate echivala cu prezența sa pe piața de carte; iar o piață de carte a existat în Europa pentru multă vreme (aproape două secole) într-un singur loc: la Atena. Corintul sau Teba au fost probabil primele cetăți ale căror piețe au urmat exemplul atenian.

Poeți mai existaseră, fireşte, încă de mult şi, de asemenea, existaseră manuscrise. Dar numai la Atena s-a putut dezvolta o literatură (întrucât aceasta presupune instituția publicării) şi s-au afirmat scriitori, istorici, politologi, filozofi, oameni de ştiință, matematicieni. Doar foarte puțini dintre aceştia erau originari din Atena, precum Tucidide. Dar Atena exercita asupra lor o atracție irezistibilă.

Dintre autorii străini care veneau şi-şi publicau cărțile la Atena făceau parte omul de ştiință Anaxagora şi ceva mai tânărul istoric Herodot. Amândoi veniseră la Atena ca refugiați politici din Asia Mică. Eu cred că Herodot nu şi-a scris vasta operă istorică în intenția de a şi-o publica, dar Anaxagora, cu a sa ceva mai scurtă istorie naturală, avea cu siguranță acest gând. Dacă lucrurile stau într-adevăr astfel, aceasta explică atitudinea încă nesigură a acestor scriitori față de practica, pe atunci recentă, a publicării, o practică a cărei importanță crescândă nu şi-o putea închipui cineva în acele timpuri.

Acel miracol cultural, care a fost Atena secolului V î. Cr., se poate explica în mare măsură, cred eu, prin descoperirea

ateniană a pieței de carte, iar această descoperire explică şi democrația ateniană.

Fireşte, ipoteza conform căreia alungarea din Atena a tiranului Hippias şi naşterea democrației ar fi legate de descoperirea pieței de carte nu se poate demonstra, dar multe elemente o sprijină. Meşteşugul scrisului şi cititului, repede răspândit în Atena, marea popularitate a lui Homer şi - desigur, o consecință a acesteia - popularitatea marilor dramaturgi atenieni, opera pictorilor şi a sculptorilor, mulțimea de idei noi aflate în discuție, dezvoltarea intelectuală -toate acestea sunt fapte de netăgăduit. Dar chiar dacă admitem că instituția democrației a fost independentă de toate aceste lucruri - care erau fără îndoială influențate de descoperirea pieței de carte - în schimb, reuşita de proporții a tinerei democrații ateniene în războaiele de eliberare împotriva enormului imperiu pers *nu* a fost cu siguranță independentă de aceste lucruri. Reuşita aceasta e datorată noii conştiințe de sine, pe care le-o dădea atenienilor extraordinarul patrimoniu cultural şi educativ pe care-1 dobândiseră, ca şi entuziasmului şi gustului pentru frumusețe şi claritate în artă şi poezie.

Este oricum demn de remarcat că descoperirea lui Gutenberg din secolul al XV-lea şi marea deschidere a pieței de carte provocată de inventarea tiparului au dus la o analoagă j revoluție culturală: Umanismul. O dată cu revitalizarea lite- V ' raturii antice, toate artele au devenit fertile. A apărut o nouă ştiință a naturii, iar în Anglia reforma a dus la cele două revoluții, cea sângeroasă din 1648-49 şi cea paşnică din 1688, cu care a început lenta evoluție democratică a parlamentului englez. în acest caz legătura a fost mai evidentă.

3. Succese si insuccese **ale democrației ateniene**

Miracolul atenian constă în extraordinare evenimente culturale, politice şi militare din secolul V î. Cr., ulterioare

inventării pieţei de carte. Aceste mari evenimente au loc în paralel cu rapida dezvoltare a unei literaturi cu adevărat fără egal, care constituie un model pentru viitorul Europei. Aceste mari evenimente includ două războaie de aproape treizeci de ani. în primul dintre ele, Atena a fost distrusă, dar a ieşit învingătoare. în cel de-al doilea, ea a suferit o înfrângere dezastruoasă. Iată un scurt tabel cronologic al evenimentelor mai importante:

507 Instaurarea democraţiei în Atena.
493 înarmare, crearea flotei sub Temistocle.
490 Bătălia de la Maraton.
480 Atena este evacuată şi distrusă de perşi. Rezistenţa se concentrează în flotă. Bătălia de la Salamina.
479 Bătălia de la Plateea şi Micale. Grecii ionieni ameninţaţi în Asia Mică şi pe insule cer ajutor Atenei, ceea ce duce la alianţa maritimă atico-delică şi la aşa-zisul imperiu atenian, întărirea şi reconstruirea Atenei.
Din 462 Epoca lui Pericle. Construirea Acropolei şi a Partenonului. Din 431 Catastrofa în Sicilia: distrugerea flotei şi a armatei ateniene.
411 Prăbuşirea democraţiei ateniene.
404 Victoria Spartei asupra Atenei şi instaurarea unui guvern-marionetă dependent de Sparta, un guvern antidemocratic bazat pe teroare şi care, în opt luni de deţinere a puterii, a ucis mai mulţi cetăţeni atenieni decât muriseră în ultimii şi cei mai cruzi zece ani de război.

Aici se termină de obicei istoria celui de-aJ doilea război de aproape treizeci de ani, şi astfel se creează uşor impresia că acela a fost şi sfârşitul democraţiei ateniene. Dar impresia

este greşită. Nu a fost sfârşitul. După opt luni, cei treizeci de tirani au fost învinşi în bătălia de la Pireu de către un grup de atenieni democratici, iar între Sparta şi regimul democratic din Atena a fost încheiată o pace. Astfel, democraţia supravieţuise celor mai duri ani ai unui război îngrozitor şi trădării de patrie din partea unor cetăţeni de seamă; până şi duşmanii săi aveau să considere, timp de mai bine de o jumătate de secol din acel moment, democraţia ateniană invincibilă.

Dar democraţia ateniană comisese greşeli înspăimântătoare. Nu numai greşeli tactice sau strategice, dar şi crime împotriva umanităţii, cum ar fi distrugerea insulei Melos, care a fost atacată de Atena, pe cât se pare, în absenţa vreunei provocări directe. Toţi bărbaţii au fost ucişi, iar femeile şi copiii au fost vânduţi ca sclavi. Ce mai înseamnă sentinţa greşită împotriva lui Socrate (un proces politic în care acuzatorul era şeful unui partid) faţă de acest îngrozitor delict? Tucidide, care a fost general în armata ateniană, ne face o relatare exactă şi amănunţită a evenimentului: o decizie de neiertat prin cinismul său, o decizie a unei majorităţi pe deplin conştiente de acţiunile sale şi de vinovăţia sa. Şi au mai fost multe cazuri asemănătoare.

Pentru aceste cazuri nu există circumstanţe atenuante, dar există, din fericire, şi alte decizii despre care ne relatează Tucidide. Astfel, Mitilene, încălcându-şi propria alianţă, se răzvrătise împotriva Atenei, care avea s-o învingă. Atenienii au trimis o corabie cu un general însărcinat să-i omoare pe toţi cei din Mitilene. Dar în ziua următoare atenienii au fost cuprinşi de remuşcări. Fu convocată o nouă adunare populară, ce avea să fie descrisă de Tucidide, în care, printr-un discurs, Diodotos cere îndurare. Voturile îi aduc o majoritate foarte slabă, dar suficientă ca îndată să fie trimisă o a doua corabie în urma celei dintâi, cu echipajul vâslind zi şi noapte, neîntrerupt, cu aşa zor încât avea să ajungă la timp

ca să contramandeze ordinul precedent. într-atât de aproape a fost de nimicire cetatea Mitilene, scrie Tucidide.

4. Democrația n-a fost niciodată puterea poporului, nu poate fi şi nici nu trebuie să fie aşa ceva

Ați putut, cred, să constatați faptul că democrația pune probleme grave. Astfel de probleme au existat de la început şi continuă să existe. Cele mai importante şi mai dificile sunt problemele morale.

Una dintre aceste probleme care creează mereu confuzie şi care, în aparență, e o problemă morală pur verbală e următoarea: „democrație" înseamnă „putere a poporului", ceea ce îi face pe mulți să creadă că acest termen are importanță pentru teoria formelor statale definite astăzi în Occident ca democrații.

Grecii au dat diferite nume diverselor forme de administrație statală, deoarece astfel îşi propuneau să vadă care din posibilele forme de guvernământ este bună sau rea, preferabilă sau nefavorabilă. Astfel au fost definite patru tipuri de orânduire, în funcție de calitățile morale ale guvernanților. Această idee avea să fie apoi folosită de Platon şi sistematizată după cum urmează:

1) Monarhia - domnia unui singur om bun şi 2) forma sa falsificată, tirania - domnia unui singur om rău;

3) Aristocrația - domnia unor oameni puțini şi buni şi 4) forma sa falsificată, oligarhia - domnia unor oameni puțini şi mai puțin buni;

5) Democrația - domnia poporului, a celor mulți, a mulțimii. *în acest caz,* conform lui Platon, există o *singură* formă, care este rea, deoarece printre cei mulți există mereu mulți răi.

Astăzi este extrem de important să cercetăm problematica ce stă la baza acestui sistem. Ne dăm seama că Platon pleacă de la o chestiune întrucâtva naivă: *cine* trebuie să conducă în stat? *cine* trebuie să exercite puterea dominantă?

Cu siguranță, această întrebare naivă se poate formula într-un stat mic, precum cetatea-stat ateniană, în care toate personalitățile importante se cunoşteau bine între ele. E demn de observat că, fără îndoială, la un nivel inconştient, chestiunea se află încă la baza dezbaterilor politice actuale. Marx şi Lenin, Mussolini şi Hitler, plus majoritatea oamenilor politici democrați, deseori fără să-şi dea seama, reflectau neobosit asupra acestei idei extrem de personale. Iar atunci când formulau reguli generale, de obicei acestea nu erau decât răspunsuri la întrebarea „cine trebuie să conducă?". Răspunsul lui Platon era: „trebuie să conducă cel mai bun". Acesta era în mod clar un răspuns etic. Marx şi Lenin răspundeau: „trebuie să conducă proletarii" (şi nu capitaliştii, aşa cum se întâmplă acum); şi ei trebuie într-adevăr să conducă statul: trebuie să exercite o putere dictatorială! Aici elementul moral este oarecum ascuns, dar proletarii cei buni, fireşte, trebuie să conducă în locul capitaliştilor răi.

Despre Hitler nu e nevoie să vorbesc. Răspunsul său este pur şi simplu „eu". E clar că, asemeni predecesorilor săi, el considera fundamentală întrebarea „cine trebuie să conducă?". Acum aproape patruzeci de ani, am propus să fie respinsă, întrucât era eronată, întrebarea: „Cine trebuie să conducă?", spre a fi definitiv îngropată. E vorba despre o falsă problemă care duce la soluții înşelătoare şi, până la urmă, ridicole: avem de-a face cu nişte soluții care par să fie impuse de un imperativ moral; dar, dintr-un punct de vedere moral, e extrem de imoral să-ți consideri propriii adversari politici moralmente răi (iar propriul partid politic - bun). Aceasta duce la ură, care este întotdeauna rea, şi la o atitudine care sporeşte puterea, în loc să contribuie la limitarea ei.

Deoarece inițial noi eram interesați, pe cât se pare, de o confruntare între formele de guvernământ, nu de oameni presupuşi a fi buni sau răi, nici de clase, rase ori poate religii!

Propun aşadar să înlocuim întrebarea platoniciană „cine trebuie să conducă?" cu una complet diferită, şi anume:

„Există oare forme de guvernământ reprobabile din punct de vedere moral?". Sau, formulat negativ: „Există oare forme de guvernământ capabile să ne elibereze de o guvernare malefică sau doar incompetentă care ne aduce prejudicii?".

Eu susțin că astfel de întrebări stau, în mod inconştient, la baza aşa-ziselor noastre democrații; că ele diferă complet de întrebarea platoniciană dacă poporul trebuie să guverneze. Ele stau chiar şi la baza democrației ateniene, precum şi a democrațiilor noastre moderne din Occident.

Noi, cei care ne prezentăm ca democrați, considerăm o dictatură sau o tiranie ca fiind ceva rău din punct de vedere moral: nu doar greu de suportat, dar şi inadmisibilă din punct de vedere moral, întrucât este iresponsabilă. Prin simplul fapt de a o suporta, noi ne simțim părtaşi la rău. Dar noi suntem obligați să o suportăm. Aceasta era situația conspiratorilor din 20 iulie 1944, care au încercat să scape din îngrozitoarea capcană morală în care căzuseră o dată cu decizia democratică din martie 1933 în cazul legii asupra puterilor depline. O dictatură ne impune o situație de care nu suntem responsabili, dar pe care în general nu o putem schimba. E vorba de o situație omeneşte insuportabilă. Este deci datoria noastră morală de a face tot posibilul pentru a-i împiedica apariția.

Şi tocmai aceasta încercăm să facem cu aşa-zisele forme statale democratice, tocmai aceasta le este justificarea imorală. Democrațiile nu sunt deci forme de suveranitate populară, ci în primul rând instituții prevăzute să ne apere împotriva dictaturii. Ele nu îngăduie o conducere de tip dictatorial, o acumulare de putere, ci caută să limiteze puterea statului. Este vital, în acest sens, ca o democrație să rămână deschisă posibilității de a destitui guvernul fără vărsare de sânge, atunci când acesta ne violează drepturile şi îndatoririle specifice, dar şi atunci când politica sa ni se pare nedreaptă sau nepotrivită.

De aceea, nu e vorba de putere şi de „cine" o exercită, ci e vorba de guvernare şi de „cum se guvernează". Problema este, mai mult decât orice altceva, ca guvernul să nu aibă prea multă putere. Deci, ca să ne exprimăm mai bine, problema este modul în care se face administrarea statului.

Aceasta era atitudinea - poate neexprimată, dar putând fi demonstrată - care stătea la baza democrației ateniene. Aceasta e, sau ar trebui să fie, şi atitudinea noastră actuală. Oricare grup ar vrea să se erijeze în întregul popor, indiferent dacă e vorba de militari, lucrători, funcționari (ziarişti, comentatori radio şi televiziune), scriitori, terorişti ori adolelescenți, nu este dorit nici la putere, nici la comandă. Nu vrem să ne temem, nici să fim constrânşi să ne temem de ei. Vrem şi uneori suntem nevoiți să ne apărăm de pretențiile lor. Acesta e scopul formelor noastre de guvernământ occidentale, pe care printr-un echivoc verbal şi în virtutea obişnuinței le numim „democrații" şi care au ca intenție apărarea libertății personale împotriva tuturor formelor de putere, cu o *singură* excepție: aceea a suveranității, a domniei legii.

5. Problema fundamentală: guvernul trebuie să poată fi destituit fără vărsare de sânge

Punctul meu de vedere este acesta: esența unei forme de guvernământ constă în a permite destituirea guvernului fără vărsare de sânge, ca apoi un nou guvern să poată mânui frâiele puterii. Este relativ lipsit de importanță, se pare, *cum* are loc această destituire - prin alegeri sau prin votul dietei federale - cât timp e vorba despre o majoritate, fie de alegători, fie de reprezentanți ai cetățenilor, fie chiar de judecători ai unei curți constituționale. Nimic nu a demonstrat mai clar caracterul democratic al Statelor Unite, decât demisia preşedintelui Richard Nixon, echivalentă de fapt cu o destituire.

în cazul unei schimbări de guvern, această putere negativă, adică amenințarea unei destituiri, capătă o importanță maximă. O putere pozitivă, constând în numirea unui guvern sau a unui şef de guvern, reprezintă o alternativă destul de lipsită de importanță. Această opinie nu este totuşi unanim împărtăşită, iar într-o anumită măsură, falsul accent care se pune pe noua numire este periculos: numirea guvernului poate fi interpretată ca însemnând cedarea din partea alegătorilor a unor prerogative, ca o legitimare obținută în numele poporului şi prin „voința poporului". Dar ce ştim noi şi ce ştie poporul despre greşelile, ba chiar despre delictele de care se va face vinovat guvernul de el ales?

După o anumită perioadă, putem să judecăm un guvern sau o politică şi putem, eventual, să le dăm aprobarea noastră şi deci să realegem guvernul. Acesta se poate bucura, eventual, de aprobarea noastră anticipată; în rest, nu ştim nimic, nu putem şti nimic, nu îl cunoaştem; şi deci nu putem presupune că nu va abuza de încrederea noastră.

Din cele relatate de Tucidide, Pericle a exprimat mai simplu această idee: „Chiar dacă puțini dintre noi sunt în stare să conceapă sau să pună în practică o politică, toți suntem capabili să o judecăm".

Această succintă formulare mi se pare fundamentală. Vă rog să observați că este exclusă aici ideea unei puteri a poporului şi cu atât mai puțin a unei inițiative din partea poporului. în locul lor găsim ideea, complet diferită, a unei *judecăți din partea poporului.*

Pericle (sau Tucidide?, deşi probabil că amândoi erau de aceeaşi părere) a arătat aici foarte pe scurt de ce poporul nu poate guverna, chiar dacă nu ar întâmpina greutăți de nici un fel. Ideile, mai ales cele noi, nu pot fi decât opere individuale, chiar dacă clarificarea şi perfecționarea lor nu exclude totuşi o colaborare restrânsă. Mulți pot vedea apoi - mai ales în cazul în care au trăit consecințele acestor idei - dacă acestea

erau bune sau rele. Iar astfel de evaluări, astfel de deliberări între da şi nu, pot fi obținute de la un electorat mai amplu.

De aceea, un concept precum „inițiativa populară" apare drept diversionist şi propagandistic. Aceasta e de obicei o inițiativă a celor puțini care, în majoritatea cazurilor, este înfățişată poporului pentru o evaluare critică. Şi de aceea este important, în astfel de cazuri, să ştim dacă măsurile propuse depăşesc sau nu competențele electoratului care le evaluează. înainte de a încheia cu acest subiect, aş dori să atrag atenția asupra unui pericol care apare atunci când populația şi copiii sunt învățați că trăiesc într-un regim al puterii poporului - lucru neadevărat (şi care nu poate fi adevărat). Cum toți aceştia îşi dau repede seama de acest neadevăr, oamenii nu se simt doar nemulțumiți, ci şi păcăliți: ei chiar nu ştiu nimic despre această veche confuzie de termeni. Acest lucru poate să aibă consecințe negative atât asupra viziunii lor generale despre lume, cât şi asupra mediului politic, ba chiar poate favoriza apariția terorismului. Am întâlnit efectiv astfel de cazuri.

6. Libertatea şi limitele ei

După cum am văzut, suntem cu toții responsabili, într-o anumită măsură, alături de guvernanți, chiar dacă nu participăm direct la guvernare. Dar această răspundere împărtăşită presupune libertate - presupune, de fapt, o seamă de libertăți: libertatea cuvântului, libertatea accesului la informații şi libertatea de a da informații, libertatea de *a publica* şi multe altele. Un „exces" de etatism inhibă libertatea. Există însă şi un abuz de libertate, analog abuzului puterii statale. Se poate abuza de libertatea cuvântului şi a presei, care pot fi utilizate, de pildă, în scopuri de dezinformare sau de instigare. în mod cu totul analog, puterea poate abuza de orice limitare a libertății.

Avem nevoie de libertate pentru a împiedica statul să abuzeze de puterea sa şi avem nevoie de stat pentru a

împiedica abuzul de libertate. E'clar că această problemă nu va putea fi niciodată rezolvată teoretic şi principial cu ajutorul legilor.

E nevoie de o curte constituţională şi, mai mult decât orice, e nevoie de bunăvoinţă.

Avem nevoie de convingerea că astfel de probleme nu pot fi rezolvate definitiv sau, mai exact, că le-ar putea rezolva pe deplin doar o dictatură, cu principiile ei morale atotputernice. Trebuie să ne mulţumim cu soluţii parţiale şi compromisuri; nu ne este permis să ne lăsăm seduşi într-atât de înclinaţia noastră spre libertate, încât să neglijăm problemele iscate atunci când se abuzează de ea.

7. Thomas Hobbes, Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill

Aceste probleme au fost identificate de mai mulţi gânditori, care, în temeiul unor principii universale, au căutat să motiveze necesitatea puterii statului şi a limitelor sale.

Thomas Hobbes pleca de la presupunerea că, în absenţa statului, orice om este un potenţial duşman de moarte al aproapelui său („Homo homini lupus") şi conchidea că avem nevoie de un stat care să fie cel mai puternic cu putinţă, pentru a limita delictele şi recursul la violenţă. Kant vedea problema cu totul altfel. Deşi era convins de necesitatea statului şi de limitarea libertăţii, el se pronunţa pentru o reducere la minimum a unei astfel de limitări. El aspira către „o constituţie care să aibă ca scop maxima libertate umană prin legi în stare să garanteze coexistenţa libertăţilor fiecăruia cu libertatea celorlalţi'". Nu dorea un stat mai puternic decât ar fi fost necesar pentru a garanta că fiecare

[1] 1. Kant, *Kritik derreiner Vemunft*, Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1956, p. 351.

cetăţean are atâta libertate cât este compatibilă cu minima limitare posibilă a libertăţilor celuilalt şi nu mai mult decât îi este permis prin limitarea libertăţii lui de către libertăţile celuilalt. Inevitabila limitare a libertăţii era considerată de Kant ca o consecinţă necesară a convieţuirii umane. Ideea kantiană poate fi explicată prin următoarea anecdotă: un american a fost acuzat că a lovit pe cineva în nas. El s-a apărat susţinând că este un cetăţean liber şi că are, prin urmare, libertatea de a-şi mişca pumnii în orice direcţie vrea. La care judecătorul i-a răspuns: „Libertatea dumneavoastră de a vă mişca pumnii are limite, care se pot uneori schimba. Dar nasurile concetăţenilor dumneavoastră se află întotdeauna în afara acestor limite."

într-o lucrare ulterioară a lui Kant *(Despre expresia comună: aceasta se justifică în teorie, dar nu este de folos în practică,* 1793), găsim o teorie a statului şi a libertăţii mult mai dezvoltată. în a doua parte a acestei lucrări, în care îl critică pe Hobbes, Kant enumera „principiile pure ale raţiunii". Cel dintâi este „libertatea omului în calitate de om, principiu constitutiv al unei comunităţi[1] pe care îl formulez astfel: nimeni nu mă poate obliga să fiu fericit într-o (anumită) lume, dar oricine îşi poate căuta propria fericire în modul pe care îl socoteşte de cuviinţă [...]. Un guvern care ar fi constituit după principiul bunăvoinţei faţă de popor [...] adică un guvern paternalist *(imperium paternale)* [...] este regimul cel mai despotic care poate fi imaginat". Chiar dacă această ultimă observaţie (azi, după Lenin şi Stalin, după Mussolini şi Hitler) mi se pare exagerată, sunt pe deplin de acord cu Kant. întrucât ceea ce intenţionez să afirm -contrar lui Hobbes - este că nu vrem un stat atotputernic într-atât de binevoitor încât să ne protejeze viaţa (care se află în mâinile noastre) împotriva acelor lupi care sunt semenii noştri, ci un stat a cărui sarcină esenţială să fie aceea de a ne respecta şi garanta drepturile.

[1] în original: „eines Gemeinen Wesens" („al unui om comun").

Această sarcină ar rămâne esențială, chiar dacă, contrar opiniei lui Hobbes, toți oamenii s-ar purta unul cu celălalt cu o delicatețe îngerească. Pentru că atunci cei mai slabi ar fi lipsiți de drepturi care să-i protejeze împotriva celor mai puternici, cărora le-ar datora recunoştinţă pentru toleranţa lor. Doar existenţa unui stat de drept poate rezolva această problemă şi crea astfel ceea ce Kant numeşte „demnitatea persoanei umane".

In aceasta rezidă forța ideii kantiene a statului şi motivul refuzului său la adresa paternalismului. Ideile lui Kant au fost dezvoltate ulterior de Wilhelm von Humboldt. Acest lucru este important, deoarece se crede îndeobşte că, după Kant, astfel de idei nu au avut nici o audiență în Germania, mai cu seamă în Prusia şi în cercurile politice importante. Cartea lui Humboldt se intitulează *Idei pentru definirea limitelor acțiunii statului. A* fost publicată în 1851, dar fusese scrisă cu mult timp înainte.

Prin intermediul cărții lui Humboldt, ideile lui Kant au pătruns în Anglia. Cartea lui John Stuart Mill, *Despre libertate* (1859), se inspira din Humboldt şi deci din Kant, în special din critica paternalismului a lui Kant. A fost una din cărțile care au influențat cel mai mult mişcarea libe-ral-radicală din Anglia.

Kant, Humboldt şi Mill se străduiau să formuleze necesitatea unui stat în aşa fel încât să-1 mențină în limitele cele mai înguste cu putință. Ideea lor era aceasta: avem nevoie de un stat, dar cu care să avem de-a face cât mai puțin; acesta e contrariul unui stat totalitar; nu vrem nicidecum un stat paternalist, autoritar sau birocratic; pe scurt, vrem un stat minimal.

8. Stat minimal sau stat paternalist?

Avem nevoie de un stat, unul de drept, atât în sensul kantian al termenului, care presupune că drepturile noastre sunt o realitate, cât şi în celălalt sens, tot kantian, care cere

să fie creat şi sancționat acel drept - juridic - care ne limitează libertatea, o limitare cât mai restrânsă şi cât mai justă cu putință.

în ceea ce mă priveşte, eu cred că orice stat are o anumită componentă paternalistă sau chiar mai multe şi că acestea sunt determinante.

Sarcina fundamentală atribuită statului - ceea ce aşteptăm de la el înainte de toate - este să ne recunoască dreptul la libertate şi la viață, iar la nevoie să ne ajute să ne apărăm libertatea şi viața (şi tot ceea ce este legat de ele) ca pe nişte drepturi ale noastre. Dar o atare sarcină este paternalistă prin însăşi natura ei! Până şi ceea ce Kant numeşte „bunăvoință" capătă aici, chiar din premisele sale, o însemnătate incontestabilă. Când suntem nevoiți de împrejurări să ne apărăm drepturile fundamentale, nu ar trebui să întâmpinăm din partea statului (a organelor statului) nici ostilitate, nici indiferență, ci bunăvoință. De fapt, este o situație paternalistă, atât de sus în jos (din partea organelor statului care ar trebui să fie binevoitoare), cât şi de jos în sus (din partea cetățeanului care caută ajutorul cuiva mai puternic).

E adevărat că dreptul, în obiectivitatea sa, se află deasupra acestor raporturi mai degrabă personale. Dar dreptul care se realizează în cadrul statului şi al legilor sale este o întreprindere omenească şi deci supusă greşelii, iar organele sale sunt constituite din oameni supuşi greşelii. Iar faptul că aceşti oameni sunt câteodată răuvoitori şi că noi trebuie să fim mulțumiți şi chiar recunoscători - de-a lungul multor ani dedicați serviciului - atunci când ne arată „bunăvoința" lor, cea disprețuită de Kant ca fiind prea umană, toate acestea ne demonstrează că în aceste cazuri paternalismul capătă un rol complex. Aşa stau, totuşi, lucrurile - nu-mi face plăcere să o recunosc, dar mi se pare că aceasta e realitatea, care, ori de câte ori a fost neglijată, a condus, în dezbaterile din ultimii ani, la confuzii logice şi chiar la situații ridicole. Mă refer la foarte recentul atac la adresa conceptului

de stat-Providență. Consider acest atac, precum şi dezbaterea pe care a redeschis-o, de mare însemnătate. Dar cum se întâmplă adesea, şi de această dată filozofia la modă în epocă nu poate să fie totuşi luată în serios. Ea încearcă să demonstreze că teoria statului-Providență, presupusă a fi un model de moralitate şi umanitate, constituie de fapt un atac imoral adus celui mai important dintre drepturile omului - dreptul la autodeterminare, dreptul de a fi fericiți şi nefericiți în felul nostru, drept pe care Kant 1-a apărat împotriva paternalismului.

Noul atac radical la adresa paternalismului pleacă de obicei de la acel pasaj din cartea lui John Stuart Mill, *Despre libertate:*

Unicul scop care le îngăduie oamenilor - atât în calitate de indivizi, cât şi în cea de colectivitate - să intervină asupra libertății de acțiune a unuia din ei este autoapărarea [...]. Unicul scop care îndreptățeşte utilizarea forței împotriva unui membru al unei colectivități civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a-1 împiedica să le aducă vreun prejudiciu celorlalți. Bunăstarea acelui membru - atât fizică, cât şi morală -nu poate fi un motiv legitim pentru o astfel de intervenție (asupra libertății sale de acțiune). Nimeni nu poate fi constrâns de lege să facă sau să nu facă un anumit lucru pentru că este în avantajul său, nici pentru că aşa e înțelept să procedeze (conform părerii altora), şi nici măcar pentru că doar aşa ar fi drept (din punct de vedere juridic sau moral).

Acest pasaj, de altfel nu prea fericit formulat în originalul englezesc, reia principiul kantian, conform căruia oricine trebuie să aibă libertatea de a fi fericit sau nefericit în felul său, şi condamnă orice intervenție paternalistă ca fiind ilicită - chiar dacă intervenția e motivată de ivirea unui pericol pentru interesele unei terțe persoane. Nimeni - nici rudele, nici prietenii şi cu siguranță nici o administrație,

nici o instituție (precum parlamentul), nici un funcționar, nici un angajat - nu-şi poate aroga dreptul, de a se transforma în tutorele unui adult şi de a-1 priva de libertate; cel puțin dacă o terță persoană nu este pusă astfel în pericol.

De acord: cine ar putea contrazice acest principiu al lui Mill? Dar poate fi oare aplicat el în apărarea libertății de acțiune?

Să analizăm un exemplu foarte dezbătut: deține oare statul dreptul de a le ordona cetățenilor conducători auto să-şi pună centură de siguranță? Evident că nu, în temeiul principiului lui Mill, şi nici atunci când experții sunt de părere că ar fi un lucru necesar din motive de siguranță, sau că este, cu alte cuvinte, periculos să conduci maşina fără centură de siguranță. Dar atenție! Dacă lucrurile stau astfel, oare statul nu este pur şi simplu *obligat* să împiedice situația în care pasagerul, ca *terță persoană,* este pus în pericol? Oare statul nu este *obligat* să-i interzică şoferului să conducă până când pasagerul nu se decide, bineînțeles, fără constrângeri, să-şi pună centura de siguranță?

Un alt exemplu, la fel de controversat, este Interdicția de a fuma. Este clar că, potrivit principiului lui Mill, nuni nui nu i se poate interzice să fumeze, dacă are chel. I >ai dacii ceilalți nu au chef? Când experții unui stat spun că nu c sănătos - ci, dimpotrivă, periculos - să inspiri fumul țigărilor altuia, nu este oare obligat statul să interzică fumatul în toate împrejurările în care o terță persoană s-ar găsi în situația menționată?

Problema este asemănătoare pentru diferite forme de asigurare, de exemplu pentru cazurile de calamități. Conform principiului lui Mill, o asemenea asigurare nu ar trebui să devină obligatorie, constrângându-1 să se asigure sub amenințarea pedepsei pe cel care se expune primejdiei, ci interzicând unei terțe persoane, de pildă furnizori de locuri de muncă, tot sub amenințarea pedepsei, să angajeze pe oricine nu s-a asigurat în prealabil. Un alt caz foarte controversat

este cel al drogurilor. E clar că, potrivit principiului lui Mill, oricine are intenţia şi dorinţa (la paisprezece ani, douăzeci sau douăzeci şi unu, nu contează), are dreptul absolut de a se distruge singur consumând droguri, iar statul nu-i poate lua acest drept. Dar statul nu este oare obligat să-i împiedice pe alţii să dea naştere unei situaţii atât de periculoase? De aceea, nu este oare statul obligat să interzică vânzarea drogurilor, aşa cum de altfel şi face actualmente, şi încă apelând la cele mai dure pedepse?

Nu vreau să susţin că toate cazurile în discuţie trebuie tratate după această metodă; dar se pare că ea este eficace. (Cazul conducătorului auto, care iniţial părea dificil, se poate rezolva foarte uşor: statul este obligat să constrângă, sub ameninţarea unei sancţiuni, pe oricine pune la dispoziţie unei terţe persoane un vehicul - prin vânzare sau închiriere - să-1 pună să semneze pe beneficiarul maşinii un document prin care se obligă să plătească o sumă mai mare dacă s-ar întâmpla să uite, înainte de a porni, să-şi pună centura de siguranţă.) Recunosc că le-ar prinde foarte bine organelor statului (nu din punctul de vedere al intereselor lor, ci din al nostru), dacă li s-ar aminti mereu, o dată cu adoptarea acestei metode a interdicţiei, că nu au dreptul să constrângă pe nimeni să facă ceva „în propriul interes". Dar acestea şi-ar putea totuşi dezlănţui toate instinctele paternaliste, chiar şi într-o formă (oarecum) ameliorată - cum se întâmplă mai mult sau mai puţin astăzi, deşi cu scuza acţiunii pentru protejarea terţilor.

Taxele pentru statul-Providenţă ar fi cerute nu ca proprie asigurare, ci ca protecţie a terţelor persoane şi oricine ar fi complet liber să plătească taxele, fără însă a face uz de propriile drepturi la bunăstare.

Principiul lui Mill (pe care eu îl accept în această formă:
: fiecare trebuie să fie liber de a fi fericit sau nefericit în felul
[său, cu condiţia să nu fie pusă în pericol o terţă persoană, dar statul este răspunzător de faptul că cetăţenii săi neinformaţi riscă pericole, altminteri evitabile, pe care ei nu sunt în stare

să le evalueze) poate aduce o contribuţie foarte limitată la critica statului-Providenţă, care este extrem de importantă; interesul nostru legitim pentru un stat minimal nu are *nimic* de-a face cu principiul lui Mill. Interesul nostru pentru stat minimal are însă mari legături cu statul-Providenţă, întrucât el ne conduce la ideea privatizării asigurării sociale.

în sfârşit, aş vrea să atrag atenţia asupra unei alte funcţii tradiţionale a statului, pe care mi-ar plăcea să o consider inutilă, la fel ca multe altele pe care totuşi mi-e cu neputinţă să le consider astfel: este vorba de o funcţie de cea mai mare însemnătate, imposibil de încredinţat vreunei întreprinderi private. Mă refer la apărarea naţională. E clar că aceasta este o funcţie paternalistă şi e clar că importanţa sa actuală pune în umbră toate teoriile statale antipaternaliste. Dimpotrivă, aceste filozofii păreau să nutrească mari speranţe că se va putea elimina problema apărării naţionale pur şi simplu ignorând-o. Dar ea este de o însemnătate enormă şi implică costuri uriaşe. Este cea mai gravă ameninţare a statului minimal. O funcţie a statului de o importanţă egală, strâns legată de apărarea naţională, dar cu siguranţă mai puţin costisitoare, este politica externă. Amândouă au drept consecinţă transformarea ideii de stat minimal într-un ideal îndepărtat şi utopic, la care totuşi nu trebuie renunţat doar pentru atâta lucru; statul minimal supravieţuieşte, fie şi numai ca principiu normativ.

Aş vrea totuşi să mai amintesc un lucru: un stat care este obligat să-şi apere naţiunea trebuie să controleze aptitudinea cetăţenilor săi de a lupta şi, astfel, şi sănătatea. Ba chiar e obligat să controleze până la un anumit punct economia, întrucât trebuie să dispună de importante provizii, precum şi de tehnica traficului, a semnalizărilor şi multe altele.

9. Dreptul minorilor

Şi totuşi, *din principiu* şi *din motive morale,* fără un minimum de autoritate lucrurile nu merg cum trebuie. Dacă

statul le recunoaşte cetăţenilor dreptul de a fi protejaţi de poliţie împotriva hoţilor, el trebuie să recunoască şi dreptul minorilor de a fi protejaţi în diferite feluri, dacă e nevoie chiar şi împotriva părinţilor. Astfel, statul devine paternalist din principiu. în locul problemei „stat minimal sau I stat paternalist?" se ajunge la formula „stat paternalist *nu mai mult* decât este necesar din punct de vedere moral". în locul unei superiorităţi morale principiale a statului minimal faţă de statul paternalist care e moralmente arogant, se revine la vechea opoziţie dintre stat şi libertate, precum şi la regula lui Kant de a nu limita libertatea mai mult decât este indispensabil.

10. Cum se poate rezolva problema birocraţiei civile. Birocraţia militară

O chestiune importantă în oricare teorie a statului netiranic (deci „democratic") este cea a birocraţiei, deoarece birocraţiile noastre sunt „antidemocratice" (în sensul pe care îl dau eu cuvântului). Ele conţin o mulţime de „mici dictatori" care practic nu sunt niciodată constrânşi să dea socoteală de acţiunile sau omisiunile lor. Marele gânditor Max Weber considera imposibil de rezolvat această problemă, fiind mai degrabă pesimist. Eu o consider lesne de rezolvat în principiu, dacă se recunosc principiile *noastre* democratice şi dacă există voinţa de a rezolva cu onestitate problema. Dar şi eu, la rândul meu, consider imposibil de rezolvat problema birocraţiei *militare*.

Pericolul unei puteri militare a cărei dezvoltare indefinită nu poate fi controlată public este unul din motivele pentru care eu, în mod optimist, îmi pun toată speranţa într-o pace mondială şi trebuie s-o fac, chiar dacă aceasta este încă undeva, departe: e vorba de o speranţă în „pacea eternă" a lui Immanuel Kant. Dar, ajuns aici, mă grăbesc să clarific faptul că eu, *în interesul păcii,* mă opun aşa-zisei mişcări

pacifiste. Trebuie să învăţăm din propriile experienţe: de două ori până acum, mişcarea pacifistă a contribuit la încurajarea agresorilor. împăratul Wilhelm al II-lea se aştepta ca Anglia, deşi era naţiunea garantă a Belgiei, să nu decidă intrarea în război din motive pacifiste, iar Hitler va crede acelaşi lucru în privinţa Angliei, care era garanta Poloniei.

11. Speranţa tineretului

Democraţiile noastre occidentale - şi mai întâi de toate Statele Unite, cea mai veche dintre democraţiile occidentale - constituie un succes fără precedent: un succes care este rodul unei mari cantităţi de muncă, de eforturi, de bunăvoinţă şi, mai mult decât orice, de idei creative în diferite domenii. Rezultatul este că acum un număr mai mare de oameni fericiţi duc o viaţă mai liberă, mai frumoasă şi mai lungă decât înainte.

Ştiu, fireşte, că multe lucruri ar trebui ameliorate. Cel mai important este cu siguranţă faptul că „democraţiile" noastre nu se deosebesc suficient de mult de dictaturile majorităţii. Dar în istorie nu au existat până acum state în care oamenii să poată trăi atât de liber şi în care ei să ducă o viaţă la fel de bună sau mai bună ca aceasta.

Ştiu că prea puţini împărtăşesc această opinie. Ştiu că din lumea noastră nu lipsesc aspectele negative: delincventă, violenţă, droguri. Facem multe greşeli, iar dacă mulţi dintre noi învaţă din greşelile lor, există unii care rămân întemniţaţi în ele. Aşa e lumea noastră: ne dictează şi obligaţii. Putem să trăim în ea fericiţi şi mulţumiţi. Dar acest lucru trebuie şi spus în mod deschis! Eu nu aud mai pe nimeni să-1 spună vreodată. în schimb, aud zi de zi văicăreli şi nemulţumiri despre cât de rea este lumea în care suntem condamnaţi să trăim.

Consider răspândirea acestor minciuni ca fiind cel mai grav delict al timpului nostru, întrucât ele ameninţă tineretul

si încearcă să-i submineze dreptul la speranţă şi optimism. In unele cazuri, tocmai aceste minciuni îi împing spre sinucidere, droguri sau terorism.

12. Optimismul şi pericolul comunicării în masă

Din fericire, adevărul se poate lesne verifica: iar adevărul este că noi, în Occident, trăim în lumea cea mai bună care a existat vreodată. Nu putem îngădui ca acest adevăr să fie trecut sub tăcere. Canalele de comunicare în masă, care sunt cele mai vinovate sub acest aspect, trebuie lămurite că provoacă grave prejudicii. Trebuie convinse să colaboreze. Ele trebuie făcute să recunoască şi să spună adevărul, să vadă pericolele pe care chiar ele le ascund, să dezvolte o autocritică tipică tuturor instituţiilor sănătoase şi, în final, să se corecteze. E o sarcină nouă pentru ele. Prejudiciul pe care îl cauzează actualmente este uriaş. Iar fără colaborarea lor e aproape imposibil să rămâi optimist.

LIBERTATE ŞI RESPONSABILITATE INTELECTUALĂ[1]

Viitorul este larg deschis şi el depinde de noi, de noi toţi. Depinde de ceea ce dumneavoastră şi cu mine, ca şi de ceea ce mulţi alţi oameni fac şi vor face, astăzi, mâine şi poimâine. Iar ceea ce facem şi vom face depinde de gândirea noastră şi de dorinţele noastre, de speranţele şi de temerile pe care le avem. Depinde de cum vedem lumea şi de cum evaluăm posibilităţile care ni se deschid în viitor.

Aceasta înseamnă că avem o mare răspundere, care creşte pe măsură ce devenim mai conştienţi de acest adevăr: că noi nu ştim nimic sau, mai bine zis, că ştim atât de puţin, încât avem dreptul să numim acest puţin un „nimic", pentru că nu înseamnă nimic faţă de ceea ce noi toţi ar trebui să ştim pentru a lua măsuri juste. Primul care a înţeles acest lucru a fost Socrate. Socrate spunea că un om de stat trebuie să fie înţelept, mai exact atât de înţelept, încât să-şi dea seama că nu ştie nimic. Platon spunea şi el că un om de stat, şi mai ales un rege, trebuie să fie înţelept; dar el avea în vedere ceva complet diferit decât avusese Socrate. Intenţia lui era de a spune că regii ar trebui să fie filozofi şi să-i frecventeze şcoala, spre a învăţa dialectica platoniciană - o materie destul de savantă şi complexă - sau, mai mult, că filozofii

[1] Text inedit al unei prelegeri ținute pentru *Liberales Forum* al Univers itãții din Saint-Gall (Elveția), în 1989.

cei atât de înțelepți și erudiți trebuiau să devină regi și să cârmuiască lumea. Această idee Platon i-a atribuit-o lui Socrate, ceea ce a dat naștere unor confuzii. Filozofii s-au entuziasmat la ideea că ar trebui să devină regi, iar enorma diferență dintre ceea ce Socrate îi cerea omului de stat și ceea ce revendica Platon se pierde în ceața dialecticii filozofice. De aceea, aș dori să mai clarific o dată diferența: formularea „omul de stat trebuie să fie înțelept" înseamnă pentru Platon o pretenție de putere a filozofului erudit; de aici rezultă pretenția de putere a oamenilor cultivați, a intelectualilor, a „elitei". în izbitor contrast cu Platon, aceeași formulare înseamnă pentru Socrate că omul de stat ar trebui să știe cât de puțin știe și, de aceea, să fie extrem de modest în pretențiile sale. Astfel, el intuiește marea sa responsabilitate față de război și de pace și știe bine ce dezastre poate provoca. El știe cât de puțin știe. „Cunoaște-te pe tine însuți", recomandă Socrate, cunoaște-te și recunoaște față de tine însuți cât de puține lucruri știi![1]

Aceasta e atitudinea lui Socrate, aceasta e înțelepciunea socratică. „Cunoaște-te pe tine însuți": recunoaște-ți ignoranța față de tine însuți! De obicei, platonicianul nu este un rege, ci liderul atotștiutor al unui partid; și chiar dacă partidul pe care îl comandă e format doar din el, în schimb, aproape toți șefii de partid, în special șefii partidelor agresive și ai partidelor pline de succes, sunt platonicieni. Pentru că ei sunt acei indivizi superiori, mai informați și mai înțelepți decât toți ceilalți, despre care Platon ne spune că trebuie să fie stăpâni.

„Cine trebuie să conducă?" Aceasta e întrebarea fundamentală a filozofiei politice platoniciene. Iar răspunsul lui Platon este: cel mai bun și totodată cel mai înțelept! La prima vedere, acest răspuns pare inevitabil. Dar ce se întâmplă dacă cel mai bun și mai înțelept nu se consideră pe

Xenofon,Mei23orafti7ia,cap IX 6

sine însuși ca atare și deci refuză să ia conducerea? Iată ce ar pretinde un socratic de la cel mai bun și mai înțelept! Un socratic ar gândi că până și cel care se consideră cel mai bun și mai înțelept trebuie să fie afectat de delirul grandorii și, deci, nu poate fi nici bun, nici înțelept[1].

Evident, întrebarea „cine trebuie să conducă" nu este bine pusă. Totuși, mulți și-au pus această întrebare până azi, dând de fiecare dată același răspuns ca și Platon. în vechime răspunsul era: conducătorul ales de soldați, pentru că doar el deține și poate păstra puterea. Ulterior, a fost: monarhul legitim prin har divin. La rândul său, Marx se întreba: cui i se cuvine puterea, puterea *dictatorială,* proletarilor sau capitaliștilor? Răspuns: proletarilor buni, cu conștiință de clasă. în nici un caz lumpenproletarilor! Aceștia trebuie să se mulțumească să înghită insulte.

La rândul lor, majoritatea teoreticienilor democrației răspund tot la întrebarea platoniciană „cine trebuie să conducă?". Teoria lor constă în înlocuirea răspunsului considerat evident în Evul Mediu, adică „monarhul legitim prin har divin" cu „poporul ales prin har divin", unde cuvintele „har divin" sunt omise ori înlocuite cu o expresie de felul: „poporul ales prin har popular". Principiul exista deja în Roma antică: *vox populi, vox Dei* - vocea poporului este vocea lui Dumnezeu.

Ne găsim astfel tot în fața întrebării platoniciene: „cine trebuie să conducă?". Ea are încă o mare importanță în teoria politică, în teoria legitimității și în special în teoria democrației. Se spune că un guvern are dreptul să comande atunci când este legitim, adică atunci când a fost ales, conform regulilor constituției, de majoritatea populației sau de reprezentanții acesteia. Dar nu trebuie să uităm că Hitler a ajuns la putere în, mod legitim și că legea referitoare la puterile depline, care 1-a propulsat ca dictator, a fost decisă

Ibid.

de o majoritate parlamentară. Principiul legitimității nu e suficient. El este un răspuns la întrebarea platoniciană: „cine trebuie să conducă?". întrebarea însăşi trebuie schimbată. Am văzut că principiul suveranității populare este şi el un răspuns la chestiunea platoniciană. Este vorba însă de un principiu periculos. O dictatură a majorității poate fi îngrozitoare pentru minoritate.

Acum patruzeci şi patru de ani am publicat o carte intitulată *Societatea deschisă şi duşmanii săi.* Am scris-o din dorința de a contribui în felul meu la al doilea război mondial; în acea carte propuneam să se înlocuiască întrebarea lui Platon cu o întrebare radical diferită, şi anume: cum putem concepe o organizare a statului în aşa fel încât să putem da jos guvernul fără vărsare de sânge?

Această întrebare pune accentul nu pe modul de *alegere* a unui guvern, ci pe posibilitatea *destituirii* sale.

Termenul „democrație", care înseamnă „puterea poporului", reprezintă totuşi un pericol. Orice ora din popor ştie că de fapt el nu are puterea şi de aceea are impresia că democrația este o mare înşelătorie. Aici se află pericolul. E important să se învețe din şcoală că termenul „democrație", începând cu democrația ateniană, defineşte în mod tradi-) țional o constituție menită să *împiedice* o dictatură, o ' *tyrannis.* Dictatura este cel mai rău lucru, după cum s-a verificat de curând în China. Nu putem scăpa de ea fără vărsare de sânge, dar de obicei nici chiar *cu* vărsare de sânge: dictatorii sunt încă prea puternici astăzi, cum am putut constata cu prilejul tentativei de răsturnare a lui Hitler din 20 iulie 1944.

Dar orice dictatură este imorală. Orice dictatură este rea din punct de vedere moral. Iar principiul moral fundamental al democrației ne spune că ea este acea formă de stat în care guvernul poate fi destituit fără vărsare de sânge. Dictatura este rea din punct de vedere moral, întrucât îi condamnă pe cetățenii statului, în pofida conştiinței lor, în pofida convingerii lor morale, să colaboreze cu răul, fie şi prin tăcere. Dictatura îl privează pe om de răspunderea sa morală, fără de care el nu mai este decât o jumătate sau chiar o miime de om. Ea transformă orice tentativă de asumare a responsabilității umane într-o tentativă de sinucidere.

Putem demonstra istoriceşte că nici democrația ateniană, încă din vremea lui Pericle şi Tucidide, nu era atât o formă de suveranitate a poporului, cât un mijloc de a evita cu orice preț tirania. Prețul era mare, poate prea mare, iar democrația a fost abolită după un secol. Prețul era cel al ostracis-mului, care deseori a fost rău înțeles şi prin intermediul căruia oricare cetățean, când devenea prea popular, putea şi trebuia să fie îndepărtat, tocmai din pricina popularității sale. în acest fel au fost exilați cei mai pricepuți oameni de stat, precum Aristide şi Temistocle. Este lipsită de sens afirmația că Aristide a fost exilat pentru că îi stătea în cale lui Temistocle sau pentru că apelativul său „cel drept" stârnea invidia concetățenilor săi. Lucrurile stau cu totul altfel: apelativul arată că Aristide era popular, prea popular, iar funcția ostracismului era tocmai aceea de a nu permite venirea la putere a unui dictator populist. Acesta era unicul motiv al exilării sale, ca şi în cazul lui Temistocle.

Pericle însuşi părea să-şi dea seama că democrația ateniană nu era o domnie a poporului şi că acest lucru este imposibil. Pentru că, în celebrul său discurs, relatat de Tucidide, el spune: „Chiar dacă puțini dintre noi sunt în stare să conceapă sau să pună în practică o politică, toți suntem capabili să o judecăm." Dar aceasta înseamnă: nu \ toți pot cârmui şi călăuzi, dar toți putem participa la judecata asupra guvernării, putem avea funcția de jurați.

în acest fel ar trebui să fie înțeleasă, după părerea mea, ziua alegerilor, nu ca o zi în care se legitimează noul guvern, \ ci ca o zi în care noi facem procesul vechiului guvern. Ziua în care guvernul trebuie să dea socoteală pentru activitatea sa.

Aş vrea să demonstrez acum foarte pe scurt că diferenţa pe care am subliniat-o, între democraţia ca putere a poporului şi democraţia ca judecată a poporului, nu e doar un simplu enunţ, ci are şi efecte practice. E evident pentru oricine că ideea de putere a poporului conduce la adoptarea unei reprezentări populare proporţionale. Orice grup de opinie, orice partid - oricât de mic - trebuie să fie reprezentat, pentru ca reprezentarea populară să devină o reflectare a opiniilor populaţiei şi, astfel, ideea unei guvernări populare să fie pe cât posibil pusă în practică. Am auzit, printre altele, de înspăimântătoarea propunere ca oricare cetăţean sau cetăţeană să voteze, apăsând pe un buton, în faţa unui ecran, asupra oricărui punct aflat în discuţia reprezentanţilor poporului. De altfel, se spune că din punctul de vedere al democraţiei ca guvernare a poporului, iniţiativa cetăţenilor trebuie întâmpinată extrem de favorabil.

Cu totul altfel se prezintă situaţia din punctul de vedere, la care subscriu şi eu, al democraţiei ca judecată populară. Consider proliferarea partidelor o nenorocire şi sunt împotriva sistemului electoral proporţional. Fragmentarea partidelor duce, cum s-a văzut, la partide de coaliţie în care nimeni nu-şi asumă răspunderea în faţa judecăţii poporului, deoarece totul este un compromis inevitabil. De altfel, destituirea unui guvern devine un lucru destul de incert, întrucât acestuia îi e de ajuns să-şi găsească un mic partener în cadrul coaliţiei, pentru a putea continua să guverneze. Dacă sunt puţine partide, guvernele sunt de obicei majoritare, iar răspunderea lor e clară şi evidentă. De altfel, consider că reflectarea proporţională a opiniilor populaţiei nu are nici o valoare în cadrul reprezentării populare, şi cu atât mai puţin în cadrul executivului. Aceasta poate duce la o lipsă de răspunderi din partea guvernului, întrucât imaginea reflectată îni oglindă nu poate fi responsabilă în faţa originalului ei.

Dar poate cea mai puternică obiecţie adusă teoriei suveranităţii populare este aceea că ea favorizează o ideologie iraţională, o superstiţie şi anume superstiţia populară şi relativistă cum că populaţia (sau majoritatea ei) nu se poate înşela şi nu poate acţiona în mod nedrept. Această ideologie este imorală şi trebuie respinsă. De la Tucidide ştim că democraţia ateniană (pe care eu o admir sub multe aspecte) a luat şi unele decizii criminale. Atenienii au asaltat (deşi în urma unui avertisment) insula Melos, care era o cetate-stat, i-au ucis toţi bărbaţii, iar pe femei şi pe copii i-au vândut ca sclavi. Iată de ce a fost capabilă democraţia ateniană.

Iar parlamentul german liber ales al republicii de la Weimar a fost capabil, prin decretarea legii puterilor depline, deci pe cale legală, să-1 transforme pe Hitler într-un dictator.

în ceea ce-1 priveşte pe Hitler, care nu câştigase în Germania nici un scrutin liber, el a obţinut în Austria, după anexarea forţată, o enormă victorie electorală.

Cu toţii suntem supuşi greşelii, deci şi poporul ca atare, şi orice alt grup de oameni. Iar dacă eu sunt favorabil posibilităţii ca un popor să-şi destituie guvernul, e doar din cauză că nu cunosc nici o altă cale de a evita tirania. Nici varianta democraţiei ca tribunal al poporului, pe care eu o susţin, nu este lipsită de defecte. Ei i se potriveşte butada lui Winston Churchill: „democraţia este cel mai rău regim, cu excepţia tuturor celorlalte".

Rezumând, diferenţa dintre cele două idei - democraţia ca suveranitate a poporului şi democraţia ca instrument de respingere a unui guvern tiranic - nu este deloc un simplu enunţ, ci are importante consecinţe practice, inclusiv pentru sistemul electoral din Elveţia. Totuşi, am cunoştinţă de faptul că în învăţământ, în şcolile elementare şi gimnazii, e susţinută teoria nocivă, pronunţat ideologică, a suveranităţii populare, în locul mai modestei şi realistei teorii a necesităţii

evitării dictaturii, ca regim insuportabil şi degradant din punct de vedere moral.

Aş dori acum să revin la punctul de pornire. Viitorul ne este larg deschis; avem posibilitatea să-1 influenţăm. Asupra noastră atârnă deci o mare răspundere şi noi suntem aproape inconştienţi. Ce putem face, ca să participăm la ameliorarea situaţiei actuale? Putem împiedica în vreun fel evenimente groaznice, precum cele din Extremul Orient? Dar naţionalismul, rasismul, victimele lui Pol Pot din Cambodgia, victimele Ayatolahului din Iran, victimele ruşilor din Afganistan, recentele victime din China? Ce putem face pentru a împiedica aceste evenimente inimaginabile? Putem face ceva? Putem împiedica ceva?

Răspunsul meu este da. Eu cred că noi putem face mult. Când spun „noi", mă refer la intelectuali, adică la oamenii preocupaţi de idei, deci în special cei care citesc şi, eventual, scriu.

De ce noi, intelectualii, putem veni în ajutor? Pur şi simplu pentru că noi, intelectualii, am provocat dezastrele cele mai groaznice. Exterminarea în masă în numele unei idei, al unei doctrine, al unei teorii - aceasta e opera noastră, invenţia noastră - invenţia intelectualilor. Dacă noi am înceta să-i întărâtăm pe oameni unii împotriva altora (deşi adesea cu cele mai bune intenţii), chiar şi numai cu atât s-ar obţine un rezultat important. Nimeni nu poate spune că acest lucru ne este imposibil.

Cea mai importantă din cele zece porunci spune: să nu ucizi! Ea conţine aproape întreaga etică. De exemplu, modul în care Schopenhauer îşi formulează etica nu e decât o , prelungire a acestei foarte importante porunci. Etica lui Schopenhauer este simplă, directă şi clară: nu face rău nimănui şi nu răni pe nimeni, ci ajută-i pe toţi atât cât îţi stă în putere.

Dar ce s-a întâmplat atunci când Moise a coborât prima oară de pe muntele Sinai, cu tablele de piatră, înainte încă

de a anunţa cele zece porunci? El descoperi o erezie care merita pedepsită cu moartea, erezia viţelului de aur. Atunci uită de porunca „să nu ucizi" şi strigă: „Cine este al lui Dumnezeu să vină la mine! [...] Aşa grăieşte Domnul,^ Dumnezeul lui Israel: fiecare din voi să-şi încingă sabia la \ coapsă [...] şi să ucidă fiecare pre fratele său, pre prietenul} său şi pre aproapele său [...] şi (astfel) în acea zi căzură S morţi din popor trei mii de bărbaţi."

Acesta a fost, probabil, începutul. Dar e sigur că lucrurile aveau să continue astfel, pe Pământul Sfânt, precum şi, apoi, aici în Occident, în special după ce creştinismul a devenit religie de stat. Istoria persecuţiilor religioase în numele dreptei credinţe e teribilă. Ulterior - mai cu seamă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea - se adăugară alte motive ideologice şi religioase, ca să justifice persecuţiile, cruzimile, teroarea: naţionalitatea, rasa ori clasa; erezia politică sau religioasă.

în ideea separării dintre dreapta credinţă şi erezie se ascund viciile cele mai meschine: acele vicii cărora mai ales noi, intelectualii, le cădem pradă: aroganţa, convingerea i de a avea mereu dreptate, pedanteria, autosuficienţa intelectuală. Aceste vicii sunt meschine, nu au gravitatea marelui viciu al cruzimii. Dar nici cruzimea nu ne este cu totul străină nouă, intelectualilor. Am avut şi noi contribuţia noastră în domeniu.

E de ajuns să ne amintim de medicii nazişti care ucideau bătrâni şi bolnavi chiar cu câţiva ani înainte de Auschwitz, precum şi de aşa-zisa „soluţie finală" a problemei evreieşti.

în toate împrejurările, noi, intelectualii, cu laşitate, înfumurare şi orgoliu, am făcut ce se putea mai rău. Noi, care avem o datorie specială faţă de cei ce n-au putut studia, suntem trădătorii spiritului, după cum ne-a definit marele gânditor francez Julien Benda, noi urmăm modele cele mai smintite. Vrem să ne facem văzuţi în lume şi vorbim un limbaj obscur, dar care face mare impresie, un limbaj savant,

artificios, pe care l-am moştenit de la profesorii noştri hegelieni şi pe care îl au în comun toţi hegelienii. Aceasta e poluarea limbii în care ne întrecem cu toţii, care mai de care. Este poluarea ce face de-a dreptul imposibilă comunicarea raţională între noi, intelectualii, şi care ascunde faptul că adesea spunem prostii şi pescuim în ape tulburi.

Prejudiciile pe care le-am provocat în trecut sunt teribile. Oare noi, de când suntem liberi să spunem şi să scriem orice, am devenit mai responsabili?

Am scris cândva, în legătură cu utopia lui Platon, că toţi cei care şi-au propus să aducă raiul pe pământ n-au făcut altceva decât să dea naştere unui infern. Mulţi intelectuali au fost entuziasmaţi de infernul hitlerist. Faimosul psiholog elveţian Cari Gustav Jung a interpretat infernul hitlerist ca pe un elan al spiritului german. Şi nu avea de ce să fie influenţat de teamă, pentru că el locuia în Elveţia. După moartea lui Hitler, el a dat uitării ceea ce scrisese şi s-a apucat să scrie despre cruzimea radicală din natura spiritului german. Winston Churchill şi Franklin Delano Roosevelt, cu al lor Pact atlantic, au întemeiat o lume nouă, ale cărei baze fuseseră puse de tinerii piloţi americani care, în bătăliile decisive din Anglia, din '40 şi '41, privindu-şi în faţă moartea, s-au jertfit pentru noi, dându-se uitării pe ei înşişi. în locul infernului hitlerist, Europa occidentală, după victoria asupra lui Hitler, cunoaşte paradisul păcii europene, lumea cea mai bună şi mai dreaptă, din toată istoria, de care am eu cunoştinţă. Iar dacă Stalin ar fi colaborat, graţie Naţiunilor Unite, am fi avut parte astăzi nu numai de pacea europeană şi nord-atlantică, ci şi de pacea mondială, iar planul Marshall ar fi devenit un plan mondial.

Dar imediat ce noua bunăstare a fost creată şi totul a început să meargă bine în Occident, a început marele bâlci al imprecaţiilor intelectualilor la adresa societăţii noastre, a civilizaţiei noastre, a lumii noastre. Au început teribilele exagerări despre distrugerea şi poluarea pe care le-am fi

provocat, pare-se, din râvna câştigului, pentru a distruge cât mai repede cu putinţă vestigiile unei lumi atât de frumoase cândva. Este adevărat că orice viaţă e în primejdie. Noi toţi vom muri, mai devreme sau mai târziu. Pericolul a existat dintotdeauna, încă de la începutul vieţii, pentru noi şi pentru mediul înconjurător.

Pentru prima oară de la formarea sistemului nostru solar, noi suntem în stare, graţie ştiinţelor naturale, tehnologiei şi industriei, să facem ceva pentru mediul înconjurător; toţi oamenii de ştiinţă şi tehnicienii fac mari eforturi în acest sens. Dar ei sunt acuzaţi că distrug natura. între timp, de o bună bucată de vreme, minunatul lac Zurich şi enormul lac Michigan, pe malul căruia se află oraşul Chicago, au fost salvate, fără mare larmă. Viaţa în aceste lacuri a fost salvată cu ajutorul ştiinţei, al tehnologiei şi al industriei. A fost prima acţiune de acest gen din istoria sistemului solar, de la apariţia vieţii încoace.

Lumea nu este uşor de guvernat. Fiecare specie animală sau vegetală, fiecare bacterie influenţează mediul înconjurător al altor specii. Poate că influenţa noastră, a oamenilor, este cea mai importantă, dar este de ajuns un virus, o nouă epidemie virală, o nouă epidemie provocată de o bacterie, ca să ne distrugă în câţiva ani.

Natura nu poate fi lesne ţinută sub control. Nici democraţia nu este un lucru simplu. Cum am spus deja, Churchill spunea că democraţia este cel mai rău regim, cu excepţia tuturor celorlalte. Ceea ce însă Churchill nu spunea clar aş vrea să adaug eu: pentru guvernanţi, democraţia este de departe forma cea mai incomodă şi mai dificilă, pentru că guvernele sunt mereu ameninţate cu destituirea. Ele trebuie să ne dea socoteală şi mie, şi dumneavoastră. Acest lucru este extrem de pozitiv, dar lor le vine foarte greu. Noi suntem juriul, curtea cu juraţi, dar riscăm să fim uneori seduşi de impietatea care este periodic profesată la nivel universal. Aşa-zisul „spirit al timpului" al lui Hegel, care dintotdeauna

a fost primejdios, ideologiile la modă, care dintotdeauna au fost nişte sminteli abisale şi care transformă întruna adevărul în minciună, chiar şi atunci când adevărul ni se arată limpede în faţa ochilor, toate aceste lucruri ne seduc pe noi în calitatea noastră de juraţi, de membri ai juriului.

Hitler, ca şi mine, a putut învăţa de la profesori plini de pasiune tot ceea ce aceştia credeau în adâncul inimii lor, şi anume că lumea va fi vindecată de spiritul german şi că „Deutschland, Deutschland liber alles, liber alles in der Welt". Iar Adolf le dădea crezare, laolaltă cu mulţi alţi tineri sărmani, laolaltă cu milioane de alţi tineri de treabă care au murit în cele două războaie germane, pentru a obţine hegemonia asupra Europei şi pe care şi mai numeroşi şi curajoşi adversari i-au târât cu ei la moarte, adversari care luptau cu acelaşi curaj pentru libertate şi pace, ca şi tinerii nemţi pentru măreţia şi supremaţia Germaniei, pentru Kaiser, pentru supremaţia războinică şi pentru Fiihrer.

Astăzi putem şi trebuie să cunoaştem adevărul. Ideologia germană era o iluzie, după cum a demonstrat-o marele şi valorosul istoric german Fritz Fischer; mai mult, chiar: era o minciună. Ideologia occidentală, cu toată batjocura la care era supusă şi cu tot abuzul său de minciuni propagandistice, reprezenta adevărul. Occidentul lupta pentru pace: a obţinut-o în acea Europă care, de la începutul istoriei omeneşti, fusese întotdeauna sfâşiată de războaie şi a obţinut-o aproape pretutindeni unde a existat influenţă vest-europeană. Dar intelectualii iresponsabili au reuşit să vadă, din lumea noastră occidentală, doar răul. Au întemeiat o nouă religie care propovăduieşte că lumea noastră e nedreaptă şi condamnată la declin. învăţăturile încep cu cartea lui Oswald Spengler, *Declinul Occidentului,* întrucât intelectualii ţin să fie originali şi să contrazică evidenţa. Şi au reuşit să răstoarne nu numai evidenţa, ci chiar şi adevărul obiectiv. Dar nu intenţionez să îi acuz mai departe pe intelectuali. Vreau să îi invit să-şi recunoască răspunderea pe care o au

faţă de omenire şi faţă de adevăr. Libertatea noastră generală le permite să spună totul şi chiar să insulte lumea liberă, să o prezinte ca pe o lume nedreaptă.

Au tot dreptul s-o facă, dar nu spun adevărul, şi este imoral să răspândeşti minciuni, chiar atunci când ai dreptul s-o faci. Şi nu este numai imoral, ci şi iresponsabil să pui în pericol marile ţeluri pe care Churchill şi Roosevelt, eroi ai războiului, şi apoi planul Marshall le-au atins, discreditându-le şi prezentând ce e bun ca fiind rău.

Aş vrea să vă amintesc că acum şi ruşii încep să recunoască superioritatea lumii noastre, a păcii noastre, încep să admită că, într-o astfel de lume, o pace mai amplă se poate realiza, dincolo de ceea ce s-a dovedit cu totul imposibil şi utopic. E datoria noastră să ne mobilizăm toate energiile, spre a nu diminua ulterior aceste posibilităţi, prin falsificarea adevărului despre paradis şi infern.

Noi, occidentalii, trăim în paradis, fireşte, în primul dintre ceruri, căci mai e mult până la al nouălea. Paradisul nostru poate fi încă mult îmbunătăţit; deci nu trebuie să ne mai agresăm şi să ne mai defăimăm lumea, de departe cea mai bună care a existat vreodată, în special în Europa. Adevărul e că nu suntem mulţumiţi de reforme. Şi nu sunt mulţumiţi mai ales cei din Statele Unite. }P 1

Suntem oameni binevoitori şi plini de abnegaţie. Au demonstrat-o soldaţii din ambele părţi ale frontului. Au fost create, aşadar, condiţiile de bază ale înfăptuirii păcii pe pământ. Dar o condiţie necesară este *ca ruşii să colaboreze.* Astfel s-ar putea realiza, poate, visul lui Churchill şi Roosevelt nu doar în Europa, ci în lumea întreagă.

Căci, pentru prima oară după al doilea război mondial, se pare că şi ruşii sunt dispuşi să colaboreze! Saharov, marele şi curajosul singuratic, spune că nu trebuie să ne încredem în dictatorul Gorbaciov, care este încă foarte puternic. Saharov zice şi că Uniunea Sovietică e în pragul dezagregării. Dar nu ne putem dori această dezagregare,

care ar însemna suferințe imense pentru sovietici şi mari pericole pentru pace. Ar duce poate la o dictatură militară, la o dictatură a celei mai mari (dar poate nu şi a celei mai bune) forțe militare, flote şi aviații pomenite vreodată, ceea ce ar distruge speranța păcii.

George Soros, care cunoaşte bine Rusia, deşi nu la fel de bine ca Saharov, analizează toate aceste pericole într-un important articol din *New York Review ofBooks,* dar crede că Rusia caută cu adevărat colaborarea cu Occidentul. Ruşii ştiu mai bine decât noi unde se află raiul şi iadul.

Pentru a face posibilă această colaborare, trebuie, în primul rând, să recunoaştem față de noi înşine ceea ce am obținut şi am demonstrat că se poate obține în condiții de libertate. Doar atunci ne putem întreba cum am obținut toate acestea şi doar atunci le putem oferi ruşilor ajutorul nostru, dacă ei sunt dispuşi să-şi reducă forța militară, şi aceasta *cu toate precauțiile posibile.*

Aceste posibilități ne stau la îndemână, ele ne impun nouă, intelectualilor, să vedem în sfârşit adevărul obiectiv şi să încetăm să considerăm, ca până acum, paradisul drept infern.

Trebuie să ştim că nu ştim nimic - ori aproape nimic -, iar Gorbaciov se află în aceeaşi situație. Pentru a ne apropia de pace chiar şi cu un singur pas, trebuie să renunțăm la ideologii, şi în special la ideologia dezarmării unilaterale, atât de periculoasă pentru pace. Trebuie să încercăm terenul cu atenție critică, asemeni insectelor, să căutăm adevărul *cu toată modestia.* Nu mai trebuie să ne străduim să jucăm rolul profeților atotştiutori. Ceea ce înseamnă că *trebuie să ne schimbăm.*

COMENTARII

Mihaela CZOBOR

EDUCAȚIA CA TEMEI AL VALORILOR LIBERALE

Prima şi cea mai spontană întrebare pe care interviul acordat de Karl Popper lui Giancarlo Bosetti o sugerează, prin chiar titlul generic sub semnul căruia se derulează, este în ce anume rezidă lecția secolului nostru? Răspunsul la această întrebare, prin care Popper se alătură celor mai reprezentative figuri ale gândirii filozofice şi politice a secolului nostru, este criza valorilor. Lecția secolului nostru constă în încercarea de a aborda în mod critic, lucid şi fundamental, paradigma însăşi în care s-a copt cultura filozofică şi politică occidentală. A înțelege această lecție înseamnă, pentru Popper, a medita asupra sensului pe care îl angajează trecerea de la societatea închisă la societatea deschisă. Această trecere înseamnă ieşirea de sub vraja unui model valoric considerat absolut, a unei structuri valorice ce se instituie ca matca decisivă în care o cultură trebuie să se încadreze pentru a deveni ea însăşi. Consecința extremă a unei asemenea credințe este, pentru Popper, istoricismul, a cărui doctrină esențială pivotează în jurul ideii „potrivit căreia istoria ar fi guvernată de legi istorice sau de evoluție specifice, a căror descoperire ne-ar da posibilitatea de a prezice destinul omenirii"[1].

[1] Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* voi. I, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 22.

Unul dintre argumentele esențiale în favoarea răspunsului sugerat mai sus poate fi construit pornind de la afirmația lui Popper potrivit căreia una dintre problemele fundamentale ale lumii contemporane este proliferarea violenței, în vreme ce modalitatea fundamentală de contracarare a acestei proliferări este educația[1]. Prima linie de desfășurare a argumentului se referă la legătura dintre violență și angoasa pe care o generează trecerea de la societatea închisă la cea deschisă. Această neliniște apare din efortul de a fi raționali, de a lăsa nesatisfăcute cel puțin unele din nevoile noastre sociale emoționale, de a ne autosupraveghea și de a accepta responsabilități[2]. O asemenea neliniște generează fie nevoia de a controla improbabilul, necunoscutul, așa cum se întâmplă în cazul totalitarismului modern, care inventează dușmani din nevoia de a crea o coeziune artificială a societății în jurul conducătorului salvator[3], fie nevoia de a închide improbabilul istoriei în rigiditatea unor legi necesare, pe baza cărora se poate apoi prezice viitorul omenirii. Această nevoie de profeție generează, potrivit lui Popper, violența.

în opinia filozofului austriac, revoluția socială ca soluție propusă de Marx pentru trecerea de la capitalism la socialism reprezintă „elementul de departe cel mai nociv al marxismului"[4]. Pentru Popper, violența nu poate fi admisă, deci justificată, decât într-o singură situație extremă, adică „numai în condițiile unei tiranii care face imposibile reformele fără violență"[5]. Prin urmare, continuă Popper, „nu cred că ar trebui să încercăm vreodată să obținem prin violență mai mult decât atât. Pentru că sunt de părere că o

[1] Karl Popper, *Lecția acestui secol,* p. 52.
[2] *Societatea deschisă și dușmanii ei,* voi. 1, p. 202.
[3] *Idem, p. 208.*
[4] *Societatea deschisă și dușmanii ei,voJ.2,p.* 166.
[5] *Idem, p.* 167.

asemenea încercare ar comporta riscul năruirii oricăror perspective de reformă rezonabilă. Recurgerea prelungită la violență poate să ducă în cele din urmă la pierderea libertății, pentru că se poate solda cu instaurarea nu a domniei nepărtinitoare a rațiunii, ci a dominației individului"[1].

Cea de-a doua linie de desfășurare a argumentului este deschisă de amendamentul pe care interviul în cauză îl aduce acestei poziții popperiene, care fusese exprimată în lucrarea *Societatea deschisă și dușmanii ei.* Potrivit acestui amendament, societățile democratice contemporane sunt caracterizate de o proliferare a violenței, ca element non-liberal și non-democratic prin excelență. Prin urmare, violența nu mai poate fi pusă doar pe seama vechiului și noului tribalism sau a marxismului, ea avându-și originea, de data aceasta, în chiar sânul democrațiilor occidentale, mai exact în libertatea economiei de piață, care, așa cum precizează Popper, este „fundamentală, dar nu poate fi absolută"[2]. Devine astfel necesară o detaliere a sensului democrației și liberalismului. Această detaliere presupune o identificare a sensului democrației din interiorul acesteia, și nu doar din afară, prin comparație cu efectele nocive ale totalitarismului. Societatea deschisă trebuie definită din interior, și nu din exterior, prin comparație cu societatea închisă. Această înțelegere din interior a societății deschise aduce în prim plan problema valorilor și, împreună cu aceasta, problema rolului educației.

A înțelege societatea deschisă din interior înseamnă a completa definiția ei ca „set de instituții (printre care se află alegerile generale, adică dreptul poporului de a-și destitui guvernul) care permit controlul public asupra guvernanților și demiterea acestora de către cei guvernați, instituții care oferă celor guvernați posibilitatea de a

Ibidem.
V. *supra, p.* 54.

obține, fără a folosi violența, reforme chiar şi împotriva voinței guvernanților"[1], cu o definire a rolului educației în societățile democratice. Aşa cum reiese din definiția de mai sus, statul de drept constă tocmai în forjarea acelor instituții care să împiedice guvernanții răi sau incompetenți să cauzeze prea multe prejudicii[2]. Pe de altă parte, educația, al cărei rol extrem de important în contracararea violenței este scos în evidență, se exercită în primul rând şi în modul cel mai direct asupra indivizilor. Prin urmare, potrivit prezentei interpretări, sugerată tocmai de poziția popperiană exprimată în cuprinsul interviului menționat mai sus, a defini din interior societatea deschisă înseamnă a completa accentul pus pe rolul instituțiilor cu o viziune asupra indivizilor, asupra modalității în care aceştia pot, fără intervenția statului, să îşi exercite judecata şi alegerea în mod suveran.

Această indică în concepția filozofului austriac o reconsiderare a rolului pe care indivizii trebuie să-1 joace în societate, ceea ce deschide cea de-a treia linie de desfăşurare a argumentului său. Contrabalansarea puterii statului se face astfel nu doar prin intermediul unor instituții non-guvernamentale, ci şi, în primul rând, prin puterea indivizilor. Iar această putere a indivizilor trebuie creată în primul rînd prin educație. Ea este puterea de a îmbina libertatea şi responsabilitatea. Ea este puterea de a alege în mod autonom şi critic. Ea este puterea de a acționa în mod liber în limitele libertății celorlalți. Ea este puterea de a coexista. Ea este puterea de a construi o ierarhie a valorilor, de a decide, de a alege şi, mai ales, de a opune rezistență valorilor dominante, care nu sunt, în mod automat, şi cele autentice. Aceasta înseamnă că matca valorică a societății deschise nu este, precum în cazul celei închise, un model

Societatea deschisă şi duşmanii ei, voi. 2, p. 167.
Societatea deschisă şi duşmanii săi, voi. 1, p. 142.

absolut, modelul filozofului sau al profetului, ci un model creat prin educație, unul instituit de puterea individului de a alege între valorile dominante, cum este violența, şi valorile autentice, cum sunt pacea şi non-violența. Legii care împiedică exercitarea violenței i se adaugă astfel opțiunea individului pentru non-violență.

Din această perspectivă, este extrem de semnificativă evocarea de către Popper a principiului liberal, în mod clasic formulat de către Im. Kant şi J.S. Mill[1], principiu potrivit căruia libertatea pumnului meu se opreşte acolo unde începe libertatea celorlalți de a-şi apăra propriul nas[2]. Relevanța evocării acestui principiu vine tocmai din tenta sa morală. Existența instituțiilor menite să creeze statul de drept, adică să limiteze puterea guvernanților, trebuie completată cu această limitare reciprocă a indivizilor, o limitare, care, la nivelul societății civile, are menirea de a evita violența, intruziunea nelegitimă în sfera de libertate a celorlalți. Dacă existența instituțiilor caracteristice statului de drept are drept scop garantarea societății civile, existența şi aplicarea acestui principiu liberal, potrivit căruia libertatea mea este limitată de libertatea celorlalți, are drept scop structurarea din interior a societății civile. Iar această structurare, spre deosebire de cea realizată de economia de piață, are o tentă morală mai profundă, care apare tocmai din dezvoltarea, prin educație, a unui simț autonom al valorilor şi a unei alternative valorice la cea oferită de economia de piață.

"

[1] „Singura libertate care îşi merită numele, este aceea de a ne urmări în mod personal propriul bine, atîta vreme cît nu încercăm să îi lipsim pe ceilalți de ceea ce le aparține, sau să-i împiedicam în eforturile lor de a obține acest lucru" (J.S. Mill, *On Liberty,* Everyman, London, 1996, p. 81).
[2] V. supra,p. 54.

Simțul autonom al valorilor este constituit din îmbinarea libertății şi a responsabilității. Nevoia dublării libertății prin responsabilitate este justificată de ceea ce s-ar putea numi criza valorilor. în viziunea popperiană, aceasta constă în faptul că moartea marxismului a golit lumea modernă de credința într-o societate mai bună. într-o lume în care, potrivit interpretării cinice a viziunii marxiste despre istorie, fiecare are drept scop dobândirea de bunuri materiale, de arme, de putere, se instituie, în absența credinței / într-o viitoare societate mai bună, un „egoism disperat în \ reprezentarea lucrurilor umane, şi ideea că lucrurile au stat întotdeauna astfel şi vor continua să fie neschimbate"[1]. I Introducerea responsabilității în acest context, în strânsă legătură cu reluarea şi accentuarea principiului liberal al limitării libertății mele prin libertatea celuialt, are drept scop deschiderea unui orizont de existență pentru celălalt, în care acesta devine vizibil cu acuitatea exigențelor morale pe care prezența sa le incumbă, în primul rând asupra celui care 1 şi-a asumat responsabilitatea educării. Cuplul libertate -\ responsabilitate are rolul de a umple golul valoric pe care \ dispariția credinței într-o societate mai bună 1-a creat.

Accentuarea responsabilității poate fi înțeleasă în contextul nemulțumirii manifestate de Popper în ceea ce priveşte interpretarea actuală a istoriei. Legătura dintre reconsiderarea interpretărilor anterioare ale istoriei şi nevoia de a reformula în context liberal noțiunea de responsabilitate deschide cea de-a patra linie de desfăşurare a argumentului popperian. La baza actualei interpretări a istoriei se află în primul rând o idee, dezvoltată în context german, şi anume ideea poporului ales, în al doilea rând, interpretarea marxistă a istoriei, construită în jurul noțiunii de necesitate istorică, iar în al treilea rând interpretarea cinică a marxismului

[1] V. *supra,p.* 58.

potrivit căreia indivizii sunt ființe conduse în totalitate de interese materiale[1]. Este interesant de remarcat că, în cazul tuturor celor trei interpretări ale istoriei, noțiunea de responsabilitate este într-un fel sau altul exclusă. în cazul primei interpretări, ideea de popor ales exclude noțiunea de responsabilitate, în măsura în care nu există nimeni căruia să i se dea socoteală[2], considerînd că toți ceilalți nu se pot ridica la înălțimea misiunii şi a înțelegerii istoriei de care dă dovadă poporul ales. în cazul celei de-a doua interpretări, existența legilor necesare ale istoriei face din indivizi nu ființe responsabile, ci purtători, forțe motrice ale istoriei, ale legilor ineluctabile ale acesteia. în ceea ce priveşte cea de-a treia interpretare, în măsura în care egoismul şi dorința de achiziționare nelimitată sunt atributele esențiale ale indivizilor, aceştia sunt în întregime scufundați în lumea posesiunilor, astfel încât responsabilitatea ajunge să îşi piardă obiectul.

Luând atitudine împotriva tuturor acestor trei interpretări ale istoriei, Popper accentuează importanța responsabilității, ca una dintre componentele centrale ale individualismului. Responsabilitatea devine acea atitudine sau valoare morală prin care domnia majorității ori cea a opiniei publice poate fi redusă. Responsabilitatea reprezintă nu puterea individului de a-şi urmări propriile interese, aşa cum stau lucrurile în cazul libertății, ci puterea individului de a-şi delimita propriile interese, de a le defini. Ea nu este puterea individului de a-şi realiza propria concepție despre bine, ci puterea acestuia de a-şi defini propria concepție despre bine, într-un orizont moral limitat de existența celorlalți. Avînd în vedere acest sens al responsabilității, educația joacă pentru Popper rolul esențial al acelui tip de acțiune umană care formează atît educatorul, cît şi pe cel [

V. *supra,* p. 59. această este divinitatea!
Există o singură excepție posibila, şi aceasta

educat, care îi angajează într-o relaţie reciprocă de non-) violenţă. Relaţia de non-violenţă poate fi definită ca o relaţie de înfrînare reciprocă, ca acel tip de relaţie care crează un spaţiu, un interval între cei doi parteneri, astfel încît aceştia devin vizibili, fiecare pentru sine şi unul pentru celalalt. Se instituie astfel un spaţiu moral, înţeles ca spaţiu în care devine posibilă formarea, prin distanţă şi reciprocitate, a individului.

Modul popperian de a înţelege rolul educaţiei trimite în mod inevitabil la o altă concepţie contemporană despre educaţie şi despre rolul decisiv al acesteia în surmontarea crizei valorilor din democraţiile moderne. Este vorba de concepţia lui Leo Strauss referitoare la educaţia liberală. Pentru Leo Strauss, „educaţia liberală este educaţie întru cultură sau în vederea culturii"[1]. Imediat după ce a oferit această definiţie a educaţiei liberale, Strauss invoca sensul etimologic al termenului „cultură", orizontul în care şi în vederea căruia formează educaţia liberală. Trimiterea la sensul etimologic al termenului are rolul de a dezvălui tipul de atitudine pe care îl presupune cultura. Este vorba despre grijă, despre cultivarea naturii unui lucru, a felului său de a , fi. La rândul său, Popper, referindu-se la nevoia de a educa copiii în sensul non-violenţei, menţionează faptul că aceştia, prin felul lor de a fi, prin natura lor, resping violenţa. Această trimitere la educaţie ca mecanism care dezvoltă o potenţialitate relevă sîmburele non-violent care germinează în fiecare individ. Educaţia, prin chiar sensul său iniţial, este o anulare a violenţei, în măsura în care ea aduce la lumină o potenţialitate. Primul sens al educaţiei, asupra căruia atît Popper, cît şi Strauss sunt de acord, este, prin / urmare, acela potrivit căruia a educa înseamnă a manifesta o atitudine şi a crea o atitudine. E vorba despre atitudinea

[1] Strauss, *Liberalism. Ancient and Modern,* New York, Basic Books, 1968, p. 3.

celui care lasă să se ivească o potenţialitate, a celui care nu / se grăbeşte să impună, a celui care ştie să asculte.

Pentru Strauss, educaţia liberală nu este îndoctrinare[1]. Altfel spus, ea nu este reproducerea şi imitarea unui com portament de masă, apropierea unui tip de reacţie fără nici un efort intelectual şi moral. Ea nu înseamnă crearea inva riabilă a unui singur tip de comportament; dimpotrivă, sensul ei cel mai adînc trimite la efortul moral şi intelectual pe care fiecare individ trebuie să şi-1 asume în vederea formării caracterului. Din nou, Strauss şi Popper se întâlnesc în ceea ce priveşte exigenţele pe care le impune conceptul de educaţie. Dacă, pentru Popper, avem nevoie de o com pletare a libertăţii prin responsabilitate, pentru Strauss, avem nevoie de efort moral şi intelectual. Este relevant, în acest sens, faptul că Popper îl citează pe Kant şi noţiunea acestuia de responsabilitate morală. Or, este deja un loc comun că, pentru Kant, morala, ca morală a datoriei, este o morală a efortului, a efortului împotriva propriilor înclinaţii şi în direcţia depăşirii egoismului funciar al individului, în direcţia instalării acestuia în lume, din perspectiva raţiunii umane universal împărtăşite. Educaţia este, prin umare, efortul de a trece dincolo de limitele trasate de propriile interese individuale.

Adâncind şi explicitând sensul educaţiei liberale, Strauss subliniază alte două aspecte fundamentale ale acesteia. Educaţia liberală ne cere să ne reamintim de excelenţa umană, de măreţia umană[2]. în acelaşi timp, ea ne cere să ascultăm conversaţia marilor minţi ale omenirii[2]. Prin aceste două caracteristici ale educaţiei liberale, Strauss construieşte un cuplu de atitudini ce amintesc combinaţia popperiană dintre libertate şi responsabilitate. Pe de o

[1] *Ibidem,r)A.* [L]

Ibidem, p.6.

parte, prin faptul că educația liberală amintește de măreția umană, ea este un impuls în direcția formării și exprimării de sine, în direcția libertății, a expansiunii individului, a lărgirii orizontului său, a manifestării sale pentru sine și pentru ceilalți. Pe de altă parte, în măsura în care educația liberală constă în a asculta conversația marilor minți, ea este un exercițiu întru umilință, întru acceptare, întru crearea unui interval între propria dorință de înfăptuire și înfăptuirile celorlalți.

Ea este o acceptare a autorității, dar nu a unei autorități paternaliste, ci a unei autorități care nu poate exista ca atare decît în măsura în care monologul acestor minți luminate este transformat în dialog de către cei care le ascultă conversația. Prin umare, acest tip de autoritate încetează să mai funcționeze fără o participare egală a celor care le recunosc autoritatea. Prin educație, astfel înțeleasă, autonomia și libertatea individului nu exclud responsabilitatea acestuia, în măsura în care individului îi incumbă sarcina de a transforma în dialog ceea ce, prin originea sa, nu este decât monolog, după cum cum sensul libertății astfel dezvoltat coexistă cu noțiunea de autoritate, înțeleasă ca *nomos,* ca dimensiune normativă, ce tinde nu să domine, să reducă sau chiar să anuleze autoritar sau totalitar libertatea indivizilor, ci, dimpotrivă, să hrănească libertatea acestora în măsura în care oferă una dintre situațiile fundamentale pentru exercitarea acestei libertăți, crearea unei structuri valorice prin meditația asupra tradițiilor. Astfel înțeleasă, educația liberală are ca scop crearea unui orizont critic, prin care individul poate lua distanță față de propria sa vreme, față de propria sa societate, creând instrumentele pentru o analiză a acesteia din interior, așa cum își dorește și Popper.

Ibiclem, p. 7.

Prin urmare, pentru Strauss, educația liberală este antrenament în curaj și în același timp umilință. Ea este antrenament întru libertate și responsabilitate, întru dobândirea unui spațiu care să asigure individului urmărirea scopurilor sale, dar a unui spațiu care, structurat deopotrivă de responsabilitate, nu este indiferent la natura scopurilor urmărite. în ultimă instanță, a face din educație o problemă esențială pentru democrațiile contemporane înseamnă a aduce în prim plan problema modului în care pot fi îmbinate ceea ce este învățat și ceea ce este creat, autoritatea și libertatea. Aceasta înseamnă a face o problemă esențială din implicarea creatoare, dar și responsabilă a individului în spațiul valorilor. Este neîndoielnic faptul că individul are nevoie, pentru a-și dezvolta propria concepție despre bine, de sfera libertății negative. Ceea ce însă atât Popper, cât și Strauss vor să scoată în evidență este că, dincolo de această condiție necesară, dar nu și suficientă, orizontul individului se constituie, mai adânc și mai semificativ din punct de vedere moral și istoric, la granița dintre orizontul celorlalți indivizi și orizontul tradițiilor.

Numai în spațiul dintre aceste două orizonturi individul se poate implica în acțiunea de forjare a valorilor, primind atât provocarea trecutului, cât și provocarea, prin intermediul contemporanilor, a prezentului. Educația este tocmai tipul de activitate care focalizează această dublă situare, acordând formării individului atât adâncime istorică, cât și adâncime morală. Nu întâmplător, interviul acordat de Popper începe cu o dezvăluire a principalelor etape ale propriei formări de'sine, a educației prin care, istoric și moral, gândirea lui s-a format în decursul timpului. Nu întâmplător, Strauss pendulează în permanență în scrierile sale între antici și moderni. A face din educație o problemă centrală a democrațiilor moderne înseamnă, prin urmare, a aduce în prim plan problema valorilor în aceste societăți, criza valorilor, nevoia unei reconsiderări a

matricei în care se constituie opțiunile valorice, deci scopurile indivizilor. Ceea ce Hobbes, la începutul gândirii politice moderne, a eliminat ca problemă globală a societății, problema binelui, atât Popper, cât şi Strauss readuc în spațiul gândirii politice prin abordarea problemei educației. Meditația celor doi filozofi este, prin urmare, o meditație asupra modului în care problema binelui poate deveni din nou o problemă globală a societății, fără ca acest lucru să ducă la dezvoltarea puterii statului. Răspunsul este pentru amândoi: educația.

Iulia MOTOC-

RESPONSABILITATEA INTELECTUALILOR ÎN POSTCOMUNISM

.. .

în *Tragedia Europei Centrale*[1], Kundera povesteşte o întâmplare tragică, contingență represiunii totalitare. Poliția comunistă îi confiscă unui filozof ceh o mie de pagini din manuscrisul la care lucra. Plimbându-se pe Dealul Castelului din Praga, Kundera şi prietenul său filozof dezbat varianta trimiterii unei scrisori deschise unei instituții internaționale sau unei mari personalități culturale, care să fie „mai presus de orice politică". Filozoful nu alege o instituție, ci o personalitate: este vorba de Jean-Paul Sartre.

Intelectualul epocii postcomuniste nu se poate simți decât contrariat de alegerea filozofului ceh. O victimă a regimului marxist cheamă în ajutor un fervent susținător al marxismului, în grade şi nuanțe care au suportat o evoluție cunoscută. Mai mult decât atât, filozoful ceh îl consideră pe Sartre „mai presus de orice politică". O alegere firească ar fi fost Hayek, Aron sau Popper, cei mai semnificativi dintre intelectualii care, la jumătatea acestui secol, au produs critici radicale ale marxismului şi ale practicilor politice care n sunt ataşate.

----

[1] M. Kundera, „Tragedia Europei Centrale", (trad. rom) in A. Babeți, C. Ungureanu (ed), *Europa Centrală, dilenje, nevroze, utopii,* Polirom, Iaşi, 1997, pp. 221-235.

Afirmațiile conținute în eseul lui Popper, *Libertatea și responsabilitatea intelectuală,* text al unei conferințe ținute în 1989, anul revoluțiilor comuniste, l-ar putea însă leza și mai profund pe intelectualul epocii postcomuhiste. Popper scrie la persoana întâi plural, pentru a atenua imaginea de judecător. Intelectualii sunt, pentru Popper, sursa răului politic și moral, a crimelor și violențelor întregii istorii a umanității. Viciile intelectualilor sunt „aroganța, certitudinea de a avea întotdeauna dreptate, pedanteria"[1]. Capacitatea lor de seducție se articulează printr-un limbaj „doct, artificial, incomprehensibil"[2]. Mai mult decât atât, resortul interior al răului este dorința intelectualilor de a epata prin „afirmații paradoxale", prin „lașitate, vanitate și orgoliu"[3]. Afirmații similare se regăsesc în eseul lui Hayek *Intelectualii și socialismul* și publicat pentru prima dată în 1949[4]. Hayek consideră intelectualii ca „vânzătorii ideilor la mâna a doua"[5]. Ei pot fi „jurnaliști, profesori, membri ai clerului, conferențiari, publiciști... care se pot dovedi maeștri în tehnici de transmitere a ideilor, dar care sunt de obicei diletanți în privința conținutului a ceea ce transmit". în definiția formulată de Hayek, esențial pentru intelectuali este să-și facă o profesie din a fi la curent cu ideile la modă[6]. într-un limbaj diferit de cel al lui Popper, Hayek împărtășește aceeași idee. Intelectualii sunt cei care au orgoliul de a pretinde că știu sensul istoriei și puterea de a conjuga pasiunile comune în îndeplinirea acestui sens.

Eseul lui Hayek îl ajută pe intelectualul tranziției postcomuniste să-și explice inconfortabilul autoportret

[1] V. *supra,p.* 101.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] F.A. Hayek, „Intelectualii si socialismul", *Polis,* nr.4/1995, pp. 129-143.
[5] *Ibidem,* p. 130.
[6] *Ibidem, p.* 131.

colectiv schițat de Popper. Referențialul celor doi importanți filozofi este marxismul, iar intelectualii în cauză sunt creatorii și promotorii acestuia. Explicația implică istoricismul celor doi autori, nu în sensul definit de Popper, ci în cel descris de Meinecke și Troeltsch la începutul acestui secol. Dincolo de orice formule și interpretări, explicația este mult prea simplă. Se înțelege că ar fi cel puțin la fel de facil să explicăm gestul filozofului ceh din istoria lui Kundera ca un refuz al lui Popper și Hayek, mari critici nu numai ai comunismului, dar și ai intelectualilor. Sunt oare ideile lui Popper despre intelectualii atât de simple și dihotomice cum ar putea fi ele interpretate într-o primă lectură?

- **Intelectualii, comunismul si societătiile corupte**

Trebuie să ne schimbăm, trebuie să căutăm adevărul cu toată modestia, scrie Popper la sfârșitul eseului despre responsabilitatea intelectuală. Răspunderea intelectualilor față de umanitate este în același timp manifestarea responsabilității lor față de adevăr. Ea presupune un lucru aparent simplu: evitarea crimei, realizarea primului comandament biblic: Să nu ucizi!' Ceea ce imaginează Popper pentru intelectuali nu este oare chiar experiența intelectualilor disidenți în comunism?

Indiferent de explicația pe care o dăm sfârșitului comunismului - efectul descris de Hannah Arendt al conjugării acelorași pasiuni comune, frica și ura, care au dus la instaurarea sa, rezultatul rezistenței anticomuniste sau al presiunilor externe - fenomenul disidenței intelectuale anticomuniste este dificil de ignorat. Intelectualii sunt, dacă nu cauza, agenții prăbușirii comunismului[2].

[1] V.supra.p. 100.
[2] V. V. Tismăneanu, *Reinventarea politicului, Europa răsăriteană de la Stalin la Havel,* Polirom, Iași, 1997.

Discursurile lui Vaclav Havel, Adam Michnik sau Gyorgy Konrad, pentru a nu da decât câteva exemple, despre relația dintre responsabilitate intelectuală, adevăr şi putere par similare opiniilor lui Popper. Mai mult decât atât, existența şi experiențele disidenților le continuă discursul. Adam Michnik concepe comunismul ca pe un război declarat poporului polonez, un război în care poți ajunge „erou din bun simț"[1], numai prin faptul că te împotriveşti crimei. Sensibilitatea lui față de violență, pe care o consideră „drumul cel mai scurt spre dictatură", este similară cu cea a lui Popper, care defineşte statul de drept nu prin reglementarea violenței, ci prin dispariția acesteia. Invocarea observă a adevărului, a datoriei intelectualilor de a rosti adevărul într-o epocă a relativismului este un alt punct comun al intelectualilor disidenți şi al lui Karl Popper. Legătura dintre morală şi politică, dificil de conciliat cu liberalismul declarat al lui Popper, se reîntâlneşte în scrierile intelectualilor disidenți din perioada comunistă şi rămâne neatinsă de experiența lor postcomunistă. Neutralitatea totală a politicului față de morală este imposibilă pentru că, spune Popper, libertatea absolută este o absurditate.

Această schiță extrem de succintă şi incompletă încearcă să argumenteze că intelectualul din Europa postcomunistă ar fi putut deja suferi schimbarea la față pe care o propune Popper. Mai mult decât atât, suferind această schimbare, el nu şi-a pierdut calitatea de a impune cultura „ca tărâm care întruchipează valorile supreme"[2]. Nu întâmplător, figura intelectuală europeană pe care o căutau Kundera şi prietenul său, şi pe care o credeau etern dispărută odată cu Sartre, a renăscut astăzi în persoana lui Vaclav Havel.

[1] A. Michnik, *Scrisori din închisoare şi alte eseuri,* Polirom, Iaşi, 1997, p. 21.
[2] M. Kundera, *op. cit.* .Ti

Intelectualul sfârşitului comunismului nu numai că nu are nici un fel de responsabilitate față de instaurarea comunismului, dar încearcă să reconstituie noțiunea de identitate şi pe cea de responsabilitate umană, pe care comunismul le distruge. El nu se simte creator al cetății ci, în primul rînd, responsabil pentru soarta acesteia. Este această atitudine o schimbare radicală, aşa cum sugerează finalul textului lui Popper?

Toți intelectualii revoluționari s-au simțit responsabili față de societățile în care trăiau şi pe care le considerau corupte. Este rațiunea pentru care Rousseau considera că este util societății sale şi că ideile lui trebuie cunoscute şi răspândite. Aşa cum remarcă Leo Strauss în *Natural Right and History,* atunci când analizează *Discursul asupra ştiințelor şi artelor,* Rousseau formulează trei sugestii fundamentale în ceea ce priveşte legătura dintre filozofie (sau ştiință) şi societate. Cea mai importantă este aceea că ştiința şi filozofia sunt utile în societățile corupte şi nocive în societățile drepte. Adevărul pe care îl poate oferi ştiința sau filozofia societății este nociv atunci când societatea este dreaptă, când ea se află sub domnia virtuții. Dacă societatea este imorală, singura posibilitate de ameliorare o reprezintă ideile, soluțiile care ar putea să prevină abuzurile[1].

Intelectualul disident se raportează la comunism ca la o societate coruptă, dar nu are un proiect politic revoluționar. El se opune sistemului, dar nu are nici o nouă alternativă. în acest sens, el se deosebeşte de modelul sugerat de primul discurs a lui Rousseau şi este responsabil în sensul eseului lui Popper. Este istoria intelectualului în comunism şi după comunism atât de direct legată de existența sau inexistența, de credința sau suspiciunea față de cea mai criminală idee a secolului XX, cea a sensului istoriei?

[1] L. Strauss, *Natural Right and History,* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1953, p. 259.

iO/i

- **Filozoful** rege, **un paradox al postcomunismului**

Paradoxul face ca, lipsit de orice proiect politic revoluționar, intelectualul să ajungă totuşi la putere în postcomunism. Filozoful ajunge rege nu pentru că a desenat un plan pe care numai el-îl poate aplica sau pentru că în acest desen el ar fi fost singurul posibil rege, ci pentru că trecutul său îi conferă legitimitate. Pentru prima dată în istorie, intelectualii ajung la putere pentru trecutul lor şi nu pentru viitorul pe care îl promit.

Există oare o legitimitate globală[1] a intelectualilor? Postcomunismul ilustrează fragilitatea conceptului, a imaginii „trădării", ataşată cu deosebire intelectualilor din perioada interbelică, şi a celei a „responsabilității" şi a „vieții în adevăr", corespondente perioadei comuniste. Aşa cum intelectualul perioadei interbelice poartă cu sine simbolul holistic al jocului pasiunilor politice, după expresia lui Benda, intelectualul central-european pare a beneficia generic de legitimitatea disidenței, indiferent de atitudinea sa față de comunism.

Societatea postcomunistă rămâne în mare măsură o societate coruptă. Intelectualii au în acelaşi timp legitimitatea de a guverna, dar şi datoria de se opune guvernării. Filozoful devine rege, dar rămâne şi *intelighenție.* Deseori oscilează, nu fără riscuri, între aceste două poziții şi posturi.

Este antimarxismul intelectualului întotdeauna o garanție a opțiunii democratice? O primă derivă a intelectualului postcomunist poate fi cantonarea sa în destructiv. Aşa cum bine sesizează Popper, marxismul, încă din epoca Hruşciov este lipsit de o ideologie constructivă. Unica sa componentă ideologică rămâne ura, dorința de a distruge capitalismul.

[1] Filozoful britanic John Gray considera că legitimitatea în România ar aparține în exclusivitate fostei monarhii, *Post-liberalism Studies in Political Thought,* Routledge, London & New York, 1996, p. 213.

Această componentă este rezultatul unei alte tare intelectuale, dezamăgirea.

Toți cei care au mari ambiții şi nu le pot realiza detestă lumea ca şi Marx, scrie Popper. Ca şi marxismul, antimarxismul poate fi şi el o manifestare a unei ambiții similare nerealizate. Intelectualul postcomunist poate rămâne marcat nu atât de marxism, cât de mizantropismul ataşat ambiției de care vorbeşte Popper. în acest sens, el se integrează perfect în atmosfera de ură cvasi-generalizată pe care Francoise Thom o consideră proprie postcomunismului.

Pentru Popper, miracolul atenian din secolul V explică pe plan cultural evoluția democrației ateniene[1]. în mod cert, democrația nu poate avea ca scop impunerea valorilor culturale. Unicul scop al democrației, care rămâne în mod esențial un mijloc pentru oprirea tiraniei, este evitarea crimei. Pentru intelectualii postcomunişti, dominația valorilor culturale poate fi scopul ordinii politice alternative.

Europa Centrală, scrie Kundera în eseul pe care îl aminteam, „este menită să lupte nu numai împotriva marelui vecin care o agresează, ci şi împotriva subtilei şi neînduplecatei presiuni a timpului ce lasă era culturii în urmă"[2]. Eseul se termină cu o altă întâmplare tragică. Directorul Agentei de ştiri maghiare este ucis de puterea totalitară din cauza unei fraze pe care o transmite, frază care în Europa Occidentală are un aer demodat şi nu mai este înțeleasă de nimeni. Cu certitudine nici de Popper, care ar considera că intelectualilor central-europeni li se pare încă esențială întrebarea „Cine trebuie să guverneze?". Responsabilitatea intelectuală ar impune ca filozoful rege, filozoful consilier al prințului şi filozoful exilat în intelighenție să aspire spre filozoful cetățean. Poate de aceea, Popper pare lipsit de subtilitate.

[1] V. *supra,* p. 72.
[2] M. Kundera, *op. cit.,* p. 23^.

Camil-Alexandru PÂRVU-LEGITIMITATEA POLITICĂ

Opera politică a lui Sir Karl Popper a fost profund marcată de experienţa totalitarismelor secolului 20 şi s-a dorit a fi o contribuţie la înţelegerea fenomenelor ce au determinat această dominaţie fără precedent a violenţei politice. Eliminarea violenţei trebuie să fie, afirmă Popper, scopul fundamental al oricărui program politic, oricât de minimal, pentru societatea actuală, şi constituie în acelaşi timp caracteristica principală a statului de drept. Această idee este, de altfel, una dintre temele constante ale scrierilor sale politice, reafirmată în eseurile, inedite pentru cititorul român, publicate în ediţia de faţă, şi reprezintă un obiectiv nu exclusiv liberal, ci al gândirii democratice în genere. Dictatura ca formă de guvernământ ce instituţionalizează violenţa este, pentru Popper, moralmente insuportabilă, înainte de toate, pentru că îi obligă pe indivizi să colaboreze cu răul, îi forţează să acţioneze împotriva propriilor lor convingeri şi reduce formele de asumare a responsabilităţii la tentativa de sinucidere.

Pentru Popper, democraţia reprezintă, în primul rând, opusul dictaturii, şi nu cadrul instituţional care face posibilă manifestarea suveranităţii populare. De altfel, utopia suveranităţii populare este doar una dintre variantele de răspuns la întrebarea clasică a filozofiei politice, de sorginte platoniciană: cine trebuie să guverneze? Indiferent dacă răspunsul

la această întrebare a fost „cei drepți", „cei cunoscători", „cei cuvioşi", „cei mulți şi oropsiți" sau pur şi simplu „poporul", demersul a presupus întotdeauna o delimitare de ordin moral, forțată şi nefericită, a societății, între cei buni, care au dreptul de a guverna, şi cei răi, care trebuie pedepsiți sau excluşi din dezbaterile privind soarta cetății. Această divizare a societății este imorală, iar abordarea în acest fel a scopului şi temeiurilor gândirii politice a făcut posibilă, spune Popper, nu doar legitimarea puterii nelimitate a celor aflați „în drept" să guverneze, ci întreaga teorie a suveranității indisputabile a poporului, absolutizarea voinței majorității si a infailibilității acesteia.

Definirea democrației ca acea formă de guvernare care elimină violența din viața politică şi face posibilă înlocuirea paşnică a celor ce dețin puterea reprezintă, voi argumenta, expresia afilierii indiscutabile a lui Popper la o anumită înțelegere a ideii de legitimitate. Perspectiva popperiană presupune o mutare a accentului în teoria politică, de la o interpretare a legitimității centrată pe modul de instituire şi desemnare a autorității politice, la una care vizează limitele şi conținutul atribuțiilor acesteia. Posibilitatea schimbării puterii politice fără violență este considerată de filozoful austriac a fi criteriul fundamental, în funcție de care judecăm dacă o societate este guvernată în mod democratic sau nu. Alegerile libere sunt condiția acestei schimbări nonviolente, însă ele trebuie privite nu ca un proces de legitimare *ante facto* a acțiunilor noilor deținători ai puterii, un cec în alb acordat acestora, ci ca forma prin care cei guvernați pot evalua şi judeca guvernarea anterioară.

Majoritatea gânditorilor moderni au considerat că temeiul legitimității autorității politice stă, într-o formă sau alta, în consimțământul celor guvernați. Ideea că poporul, dându-şi acordul de a fi guvernat, legitimează acțiunile puterii politice este, de altfel, inclusă şi în teoria suveranității populare. Printre altele, această idee presupune nu

doar că poporul nu se poate înşela în privința celor ce vor guverna „în numele său", dar şi că „voința" sa poate fi exprimată îndeajuns de clar şi unitar pentru ca aceia care sunt desemnați să guverneze să nu aibă probleme în descifrarea ei. Consimțământul de a fi guvernat, deşi important, nu poate fi însă valorizat *per se:* în primul rând, constată şi Popper, inițiativele politice nu pot aparține voinței populare colective, ci numai unor indivizi izolați; în al doilea rând, un dictator precum Hitler a putut sa ajungă şef al statului în mod legal, o majoritate parlamentară conferindu-i puterea absolută. Iată de ce „democrația" nu trebuie înțeleasă în sensul etimologic al termenului, ca putere a poporului, ci în accepțiunea sa inițială din timpul democrației ateniene, când ea desemna acel tip de constituție ce putea evita instaurarea tiraniei. Calitatea fundamentală a acelei organizări politice era posibilitatea de a înlocui deținătorii puterii, chiar şi cu prețul ostracizării figurilor populare. Ce era important, subliniază Popper, era faptul că cetățenii aveau ultimul cuvânt în evaluarea guvernanților şi puteau astfel cere socoteală acestora.

Continuând linia acestui argument, putem considera că legitimarea autorității se face nu prin procesul de desemnare a acesteia, ci în urma evaluării pe care fiecare este capabil să o facă. Putem vorbi, aşadar, despre o teorie a legitimității, implicită în scrierile lui Popper, ce trimite la o serie de concluzii pe care le găsim dezvoltate pe larg în scrierile unor autori contemporani anglo-saxoni în filozofia dreptului[1], a căror preocupare este, în primul rând, aceea de a specifica condițiile de legitimitate a autorității fără a mai face apel la rolul fundaționalist al consimțământului de a fi guvernat. Este vorba, de altfel, despre o abordare sceptică

[1] V. Joseph Raz, *The Autority of Law,* Oxford, 1979 şi *The Morality of Freedom,* Oxford, 1986, precum şi Kent Greenawalt. *Conflicts of Law and Morality,* Oxford, 1989.

a rolului acestui consimțământ nu numai în desemnarea legitimității autorității politice, ci și în privința stabilirii existenței unei obligații politice din partea celor guvernați, a unei îndatoriri morale de a se supune directivelor acesteia, dincolo de interesele conjuncturale pe care le-ar avea oricine de a se supune comandamentelor celor ce dispun de puterea coercitivă a statului.

Consimțământul de a fi guvernat a fost considerat în tradiția dominantă a teoriei politice liberale ca fiind temeiul standard al legitimității politice în democrațiile liberale contemporane. Contextul general al discuției este recunoaşterea necesității de a justifica public principiile fundamentale care guvernează „structura de bază a societății", în formula consacrată de John Rawls[1], principalele sale instituții, în condițiile existenței unor inevitabile conflicte între concepțiile morale, religioase sau metafizice ale indivizilor raționali. Cei mai mulți dintre noi acceptăm că nu putem trăi izolați, că măcar o parte din viața noastră capătă un sens numai datorită interacțiunilor cu ceilalți, că există bunuri comune ce merită a fi urmărite într-un efort colectiv şi, în acelaşi timp, că decizii unanime privind realizarea acestor scopuri comune sunt, la scara întregii societăți, pur şi simplu improbabile. Mai mult, putem constata că tocmai atunci când există mai multă inteligență şi devoțiune pentru binele comun în rândul membrilor unui grup, sunt şanse să existe mai multe variante de atingere a acestui bine comun şi cu atât mai dificil va fi să fie aleasă una dintre acestea; iar problemele de coordonare a acțiunilor indivizilor vor fi cu atât mai dificile, cu cât proiectele şi orientările vor fi mai diverse, mai ales atunci când alegerea ce trebuie făcută vizează nu doar eficacitatea, ci chestiuni de moralitate şi dreptate. Deciziile autoritative sunt necesare prin urmare

[1] John Rawls, A *Theory ot'Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

1 dZ,

cel puțin pe temeiuri funcționale, însă dacă necesitatea autorității este în general admisă, justificarea legitimității acesteia reprezintă încă unul dintre subiectele cele mai disputate în teoria politică. Cei mai mulți autori din tradiția liberală au considerat deci că atât legitimitatea autorității, cât şi existența unei obligații politice a celor guvernați de a se supune directivelor autorității legitime decurg din exprimarea consimțământului de a fi guvernat. „Government by consent" a fost definiția pe care mulți au dat-o democrației însăşi. Problema fundamentală a acestei abordări constă însă tocmai în imposibilitatea de a fi întrunite acele condiții în care exprimarea acestui consimțământ să fie valabilă. Acestea fac trimitere, în primul rând, la o acțiune voluntară, realizată în deplină cunoaştere a intențiilor celor ce solicită această legitimare şi după o matură deliberare. însă, în realitate, un asemenea consimțământ nu este niciodată posibil de acordat, şi cu siguranță nu de către toți cei susceptibili a cădea sub incidența directivelor puterii politice. Expresia acestui consimțământ poate căpăta uneori o valoare simbolică: este vorba despre cazurile în care procesul de naturalizare a străinilor presupune prestarea unui jurământ de loialitate față de țara de adopție, atunci când demnitarii de rang înalt depun un jurământ de loialitate față de popor la început de mandat, sau când militarii jură să-şi apere țara. în aceste cazuri, constatăm instituirea unei obligații politice care leagă exclusiv indivizii respectivi de nucleul de autoritate. Dar țările în care este cerut în mod regulat acordul cetățenilor într-o varietate de subiecte constituie mai degrabă excepții de la regulă.

Nici ideea consimțământului ipotetic (dat de indivizi în starea de natură sau în „poziția originară" rawlsiană) sau tacit (implicat de neboicotarea alegerilor sau de opțiunea de a nu emigra) nu poate salva de la privirile sceptice ideea rolului normativ al acordului de a fi guvernat. Pentru ca tipul de raționament presupus de consimțământul tacit să fie

plauzibil, el trebuie însoțit de posibilitatea reală de manifestare a *refuzului de a consimți.* Cu alte cuvinte, este necesară instituționalizarea unor canale de exprimare a dezacordului cetățenilor, într-o manieră liberă şi deschisă tuturor. Mai mult, aceasta ar presupune posibilitatea reală pentru fiecare de a refuza nu doar anumite trăsături ale ordinii politice existente, ci înseşi fundamentele sistemului. Gradul în care aceste condiții sunt întrunite în lumea contemporană este neglijabil: complexitatea procedurilor de imigrare, a procedurilor de modificare a constituțiilor sau dificultatea de a interpreta simplul fapt al absenteismului electoral, între alte cauze, fac ca libertatea de a nu fi de acord cu ordinea politică existentă să fie în realitate irelevantă pentru argumentul legitimității prin consimțământ tacit.

De altfel, legitimarea prin consimțământ nu are sens, afirmă un autor precum John Finnis, tocmai pentru că situația ideală pe care aceasta o presupune, în care consimțământul este dat de fiecare membru al societății, este echivalentă cu unanimitatea, cu acel consens imposibil de atins ce reprezintă însuşi impasul pe care ideea de autoritate (ca substitut al deciziilor colective prin unanimitate) are menirea de a-1 ocoli. Astfel, unanimitatea este imposibilă nu doar în problemele comune de coordonare, ci şi atunci când este vorba despre localizarea inițială a centrului de autoritate, de unde ideea că formele inițiale de autoritate apar sub forma unor purtători particulari ai puterii, a căror primă preocupare va fi aceea de a oferi instrumentele constituționale pentru localizarea autorității legitime, bazate inclusiv pe ficțiunea consimțământului de a fi guvernat[1].

Dacă privim însă din perspectiva propusă şi de Popper în aceste eseuri, considerând că meritul fundamental al democrației este acela că face posibilă nu manifestarea suveranității populare, ci schimbarea guvernanților fără

--------------- .

[1] John Finnis. *Natural Law and Natura! Rights,* Oxford, 1980.

violență, atunci suntem conduşi la o cu totul altă abordare a ideii de legitimitate a actului guvernării. Chiar dacă un anumit sprijin sau accept din partea celor guvernați este necesar pentru stabilitatea oricărei puteri politice, pretenția acesteia de a fi legitimă se poate întemeia numai în mod secundar pe această susținere, care poate să nu însemne altceva decât expresia acordării încrederii. E adevărat, Popper însuşi consideră prezența încrederii între guvernanți şi guvernați ca având valoare în sine, însă acest fapt nu poate să aibă vreun impact asupra chestiunii legitimității. Un sprijin limitat este, deci, necesar, dar nu şi suficient, neputând înlocui asumarea unei obligații morale de către cetățeni. Această schimbare de accent în demersul teoretic, schimbare preconizată şi de Popper, de la valorizarea consimțământului, fie el explicit, tacit sau ipotetic, ce presupune o concentrare asupra relației dintre individ şi puterea politică, la evaluarea modului în care este exercitată autoritatea politică, ce presupune o investigare a justificărilor oricăror decizii coercitive, are implicații mai importante decât pot apărea la prima vedere. Este vorba, în primul rând, de o reafirmare a principiului fundamental al liberalismului, potrivit căruia căutarea legitimității este determinată, în ultimă instanță, de convingerea profundă că, în general, orice impunere, *orice constrângere trebuie să fie justificată* celui ce o suportă[1]. Avem de-a face, cu alte cuvinte, cu cerința justificării publice a autorității, ce implică nu atât obținerea consimțământului celor guvernați, cât datoria fiecăruia de a justifica celuilalt orice impunere -o exigență ce explică nevoia de a justifica autoritatea în general, şi mai ales pe cea politică. Liberalismul poate fi astfel înțeles, în primul rând, ca o teorie a justificării aranjamentelor sociale, şi anume a justificării *publice* a acestora. în formularea lui Jeremy Waldron, ceea ce

[1] Vezi Gerald Gaus, *Justificator/ Liberalism,* Oxford,1996, Brian Rarry, *Justice as Impartiality,* Oxford, 1995.

distinge liberalismul de alte doctrine politice este plasarea în centrul demersului teoretic a exigenței ca toate aspectele vieții sociale să poată fi justificate fiecărui individ.[1]

Asumarea implicită a acestui principiu este presupusă atât de programul politic minimal propus de Popper, cât şi de definiția democrației ca forma de guvernare care exclude violența politică (aceasta reprezentând chiar ipostaza extremă a constrângerii), o definiție de fapt de ordin moral, întrucât constituie formularea politică a celui mai important dintre comandamente: să nu ucizi!; iată un imperativ ce rezumă, spune Popper, aproape întreaga etică. Necesitatea principială de a justifica orice constrângere şi imoralitatea absolută a violenței îşi găsesc o aplicare particulară în problema legitimității autorității, însă semnificațiile acestora sunt cu mult mai largi, intim legate de valoarea pe care o atribuim libertății personale, egalității şi respectului pe care îl cerem față de demnitatea vieții fiecăruia dintre noi. Aşa cum scrie şi Popper, statul de drept nu înseamnă doar absența violenței, ci şi garantarea maximei libertăți ce este compatibilă cu libertatea celorlalți, asigurarea condițiilor propice pentru asumarea responsabilității individuale (atât a guvernanților, cât şi a guvernaților) şi, deci, în ultimă instanță, cultivarea valorilor autonomiei personale.

O asemenea înțelegere a caracterului democratic trimite la reconsiderarea ideilor antipatemaliste ale tradiției liberale dominante. Neutralitatea statului de drept nu poate fi absolută, întrucât prima sa sarcină este tocmai aceea de a proteja cultura non-violenței, indispensabilă supraviețuirii sale. Aceasta trebuie să includă, în opinia lui Popper, un anumit tip de educație, care să prevină nu doar violența politică, ci şi pe cea privată. Intervențiile statului sunt binevenite atâta timp cât vizează prezervarea condițiilor legitimității politice, deci atâta timp cât sunt motivate de

[1] Jeremy Waldron, „Theoretical Foundations of Liberalism", *The Philosophicnl Quarterly,* 37 (1987), pp. 127-150.

recunoaşterea dreptului la libertate şi la viață. însă chiar această sarcină este paternalistă, afirmă Popper, căci atunci când reclamăm aceste drepturi aşteptăm din partea statului nu o atitudine indiferentă, ci una binevoitoare. Demnitatea omului poate fi respectată numai într-o societate în care libertatea este prețuită şi încurajată, în care autoritatea politică are drept obiectiv asigurarea condițiilor optime pentru exercitarea libertății individuale. însă argumentul decisiv presupus de ideile lui Popper în favoarea unei abordări paternaliste este acela că protecția libertății este o problemă socială, şi nu una individuală: este întotdeauna nevoie de o cultură care să o promoveze prin atitudinile publice şi instituțiile sale formale. Idealurile comune nu pot fi atinse decât prin eforturi comune, iar lipsa acțiunii guvernamentale în numele antipaternalismului conduce, în practică, la diminuarea sau la dispariția opțiunilor ce ar fi altfel posibile[1]. Fiecare are dreptul de a fi fericit în felul lui, spune Popper, însă statului îi revine obligația de a interveni ori de câte ori dreptul la libertate al unora este afectat de demersurile celorlalți.

Ideea de legitimitate a autorității politice este legată astfel de această concepție asupra libertății, concepție ce fixează şi limitele între care acțiunile guvernului sunt justificate. De aceea, legitimitatea autorității nu este determinată în mod esențial de obținerea consimțământului celor guvernați, consimțământ ce nu poate adăuga decât un plus de încredere între autoritate şi subiecții săi, întărind o obligație politică deja existentă, ci de justificările ce stau la baza acțiunilor sale. Iar dacă necesitatea intervențiilor autorității poate fi argumentată pe temeiuri morale, aceleaşi temeiuri impun şi principiul: „nu mai multă autoritate decât este moralmente necesară".

-[1] V. şi argumentele lui

Raz, în *The morality oi'Freedom.*

Cristian Preda- MEMORIE SI DEMOCRAȚIE1

Ce raport există între memorie şi democrație? Aparent, în România, chestiunea aceasta e lipsită de miză. într-adevăr, pare a fi devenit deja un loc comun - şi, prin urmare, o temă care nu mai solicită reflecția - să afirmi că viața democratică, mai precis restaurarea democrației are nevoie de o recuperare a memoriei. Chiar dacă a întâmpinat unele rezistențe, teza are acum o susținere masivă. Această susținere masivă creează însă, în opinia mea, toate acele dificultăți pe care le putem vedea cu ochiul liber, ori de câte ori vine vorba despre memoria înregistrată de dosarele Securității sau, în general, despre biografiile de dinainte de 1989.

Căci memoria nu e un dat social global. Ea este puternic individualizată. Ea este, apoi, construită. Cu alte cuvinte: fiecare dintre noi e proprietarul memoriei sale, pe care o clădeşte ca pe orice operă personală, ca pe orice bun propriu. Şi, întrucât e proprietar, fiecare dintre noi poate uza şi abuza, în libertate, de memoria personală. Aceste simple observații ne îngăduie deja să observăm că, dacă e să rămână în acord cu viata democratică - a cărei definiție include în mod

[1] într-o formă diferită, care conținea, într-o secvență autobiografică, şi *recunoaşterea greşelii de a fi tăcut în timpul regimului comunist,* acest text a fost prezentat de către autor la Colocviul „Memorie-Comunicare-Identitate", organizat de Grupul de Antropologie Culturală şi Istorie Socială, la Timişoara, între 8 si 11 octombrie 1998.

necesar libertatea -, recuperarea memoriei nu poate fi un soi de naționalizare, *dirijată de la centru,* nici măcar de la un centru de specialiști. Ce este atunci această recuperare și cum sălășluiește ea într-un corp politic democratic'?

Teza pe care vreau s-o susțin aici este următoarea: relația dintre memorie și democrație, dintre recuperarea memoriei și restaurarea democrației nu poate fi înțeleasă decât dacă introducem un al treilea termen în discuție. E vorba despre etică. Voi încerca, de fapt, să arăt că etica în cauză - care ar putea fi numită etica proprietarului de memorie - este departe de a fi una „tare", adică formidabilă în prescripții carteziene, clare și distincte, care să poată fi apoi obiect de legiferare: etica proprietarului de memorie este, dimpotrivă, una foarte fragilă, imposibil de reglementat. Demonstrația mea, care utilizează ca surse principale câteva texte ale lui Alexandre Zinoviev și ale lui Karl R. Popper, are trei pași distincți: voi pleca de la problema memoriei, arătând că tratarea ei cere neapărat o etică; voi descrie apoi ce fel de etică hrănește democrația, pentru a încheia cu câteva considerații despre utilizarea memoriei în discursul românesc postdecembrist.

- **Memorie și etică**

Zinoviev vorbea, încă din anii optzeci, foarte relaxat despre memorie. O dovedește, între multe altele, un fragment dintr-o conferință despre... *Stalin și stalinism.* Așa cum se va vedea, memoria pe care o recuperează Zinoviev nu este, cel puțin în aparență, proprietatea sa, ci proprietatea... mamei sale. El este însă cel care moștenește și administrează acest „bun mobiliar". Iată ce spunea disidentul sovietic: „Până în 1969, când a murit, mama mea a păstrat între paginile Evangheliei un portret al lui Stalin. Ea trăise toate ororile colectivizării, ale războiului și ale anilor

postbelici. Dacă aș descrie în amănunt cât a avut de îndurat, nu m-ați crede. Cu toate acestea, mama nu a renunțat la portretul lui Stalin. De ce? Răspunsul la această întrebare oferă cheia înțelegerii esenței stalinismului'".

Trecerea de la un crâmpei de *recit de vie* la definirea esenței stalinismului poate părea foarte abruptă. Pentru Zinoviev, ea era însă calea cea mai firească din câte se pot imagina. Motivul e simplu: autorul rus recurgea aici la o schemă clasică a reflecției filozofico-politice, și anume la definirea stalinismului ca regim; or, în înțelesul său „tare", regimul politic e chiar stilul de viață al unei comunități, e modul în care istoriile personale se coagulează într-un spațiu comun, cel care configurează și relația dintre guvernați și guvernanți[2]. Mai precis, pentru Zinoviev, regimul politic stalinist se definește, „în ciuda tuturor ororilor sale", ca „o autentică putere a poporului, în sensul cel mai profund (n-aș zice și cel mai bun) al acestui termen". Mai mult, adăuga disidentul rus, „Stalin însuși a fost un veritabil șef popular". La rândul ei, relația dintre stalinism ca regim și acest șef popular este descrisă în cuvinte care îl apropie pe Zinoviev de acel cinism luminat al filozofiei politice liberale, pe care îl putem regăsi la Machiavelli și Hobbes[3] sau, mai aproape de noi, la Raymond Aron: „Puterea poporului, observa Zinoviev, nu este în mod necesar un bine. Atrocitățile stalinismului au fost, chiar atunci când se petreceau, o expresie tipică a puterii poporului. Faptul că a existat în același timp o oprimare a poporului nu contrazice cele

[1] Alexandre Zinoviev, *Nous etl'Occident,* Paris, Gallimard, Idees, 1982, p. 167.

[2] Pentru problema sensului „tare" al regimului politic, v. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?,* Paris, P.U.F., 1992, pp. 38-39.

[3] Este, de altfel, semnificativ că Zinoviev folosea în *Le communisme comme realite* (Paris, L'Age d'Homme, 1980, pp. 77-78) o referință hobbesiană pentru a vorbi despre universul sovietic: „formula *omul e un lup pentru om* rezumă foarte bine comunitarismul societății comuniste".

afirmate mai înainte. Un şef popular nu este în mod necesar un înţelept plin de bunătate. Se poate foarte bine ca el să fie ultima canalie. Uneori, şefii populari dispreţuiesc în chip profund poporul tocmai fiindcă ei ştiu în mod real, şi nu din cărţi sau doctrine, ce sunt, de fapt, masele"[1].

Pe scurt: în opinia lui Zinoviev, portretul lui Stalin aşezat între paginile Evangheliei ilustrează, într-un registru nostalgic, participarea entuziastă a lui *homo sovieticus* la istoria unui regim în care puterea poporului şi oprimarea sa au făcut corp comun, sub supravegherea unui veritabil cunoscător al maselor.

Pentru a recupera memoria stalinismului şi a crimelor sale, sunt necesare atunci două lucruri. Primul dintre ele este abandonarea oricărui sentiment. Sau, chiar cu cuvintele lui Zinoviev, se cuvine să înţelegem că „epoca reacţiilor emoţionale este revolută. E timpul să reflectăm la esenţa istorică a acestor crime, la sursele lor, şi să nu ne mai mulţumim să le condamnăm". Al doilea lucru necesar pentru a recupera şi a da sens memoriei epocii staliniste e ca reflecţia lipsită de emoţii să fie susţinută de o etică. Recurgând de această dată în mod direct la propria sa biografie, Zinoviev descrie această etică: „încă din tinereţe nu aveam nici o simpatie pentru Stalin. Astfel, în 1939, m-am împotrivit în public cultului personalităţii sale, ceea ce mi-a atras excluderea din Tineretul comunist şi din Institutul în care lucram, ca şi trimiterea la o clinică psihiatrică, apoi în detenţie la Lubianka... Pe scurt, până la raportul Hruşciov, vocaţia mea secretă a fost propaganda antistalinistă. Nu eram, trebuie s-o recunosc, singurul. în schimb, în epoca lui Hruşciov, critica stalinismului a fost confiscată de cei mai înverşunaţi ex-stalinişti, în aşa fel încât antistalinismul meu nu mai avea o raţiune de a fi. Am putut dobândi atunci un punct de vedere chibzuit, adică lipsit de ură, dar nu şi de dispreţ"[2].

[1] Zinoviev, *Nous et]'Occident,* p. 167.
[2] *Ibidem,pp*. 166-167.

Pasajul citat este foarte clar: pentru a fi judicioasă şi eficace, afirmă Zinoviev, recuperarea memoriei cere o reflecţie pură, care să fie sprijinită nu pe sentimente, ci pe o morală; o morală a dispreţului şi nu a urii. în viziunea disidentului rus, înţelegerea stalinismului are nevoie de o raţiune fără sentimente, dar care este întemeiată etic, şi anume într-o experienţă a opoziţiei faţă de regimul popular criminal.

întrebarea care se naşte aici, oarecum în mod natural, este foarte gravă. Oare pot asuma această înţelegere şi cei care nu au fost antistalinişti atunci când stalinismul era criticat doar de foarte puţini? Mai general: oare, după 1989, „anticomuniştii postcomunişti"[1] pot participa la această recuperare a memoriei, adică, până la urmă, la viaţa democratică?

Zinoviev nu are un răspuns la aceste întrebări: descriind transformarea staliniştilor entuziaşti în antistalinişti fervenţi, el se referă doar la o lume totalitară, nu şi la ceea ce se petrece după sfârşitul ei. în schimb, Popper răspundea unor asemenea interogaţii, în măsura în care el discuta tocmai deosebirea dintre o lume totalitară şi una democratic-liberală.

▪ Etică si democraţie

La finalul unei cărţi autobiografice intitulate *Lecţia acestui secol,* autorul austriac aşeza o frază, care, cel puţin la prima vedere, sună strident, fiindcă ea pare prea simplă pentru a putea rezuma un întreg secol: „Nu mai trebuie să ne străduim să jucăm rolul profeţilor atotştiutori. Ceea ce înseamnă că trebuie să ne schimbăm"[2]. De fapt, Popper exprima aici - într-o formă

[1] Această formulă foarte sugestivă îi aparţine lui Daniel Barbu, care a propus-o în polemica născută în jurul interpretării pe care a consacrat-o totalitarismului românesc în textul „Destinul colectiv, servitutea involuntară şi nefericirea totalitară: trei mituri ale comunismului românesc", inclus în Lucian Boia (sub direcţia lui), *Miturile comunismului românesc,* Bucureşti, Nemira, 1998, pp. 175-197.
[2] V.supra,p.'l06.

normativă - opoziția dintre o lume închisă şi una deschisă, opoziția dintre tiranie şi democrație. Putem relua această observație în termeni descriptivi: lumea totalitară este lumea profeților atotştiutori; lumea democratică este lumea oamenilor care se schimbă. Această a doua caracteristică, recurentă în imaginarul politic modem[1], o luminează, de fapt, pe prima: **în** totalitarism, care este o lume închisă, dominată de tabuuri produse/propuse de profeți atotştiutori[2], nu te poți schimba.

Există, de fapt, în literatura filozofico-politică a secolului nostru mai multe argumente care susțin această teză. Unul dintre ele arată că schimbarea nu e posibilă pentru că proiectul totalitar presupune, în esența sa cea mai profundă, imobilitatea[3]; alte argumente afirmă, tot pe urmele filozofiei politice moderne, că nu te poți schimba dacă nu ai acces direct, *de visu,* la lumea liberă[4] sau dacă nu te edifici intelectual plecând de la ideile lumii libere[5].

[1] întreaga filozofie politică modernă e străbătută de ideea maleabilității naturii umane, a posibilității de a o schimba, fie prin folosirea rațiunii împotriva pasiunilor (ca în teoriile contractualiste). fie prin folosirea pasiunilor mai puțin rele împotriva celor rele (ca în teoriile economiştilor). Pentru acest ultim aspect, vezi Albert Hirschman, *The Passions and the Interests. Political] Arguments for Capitalism before Its Triumph,* Princeton, Princeton University Press, 1977, partea *l,passim.*

[2] Vezi şi Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii săi,* trad. de Dragan Stoianovici, Bucureşti, Humanitas. 1992-1993,*passirn.*

[3] Ludwig von Mises a insistat asupra acestui aspect în *Human Action. A Treatise on Economics,* Yale University Press, 1963, IV, XIV, 5-7.

[4] Accesul la lumea liberă, *vederea* ei, reprezintă un *topos* al filozofiei politice moderne din faza sa de debut: Montesquieu a ilustrat cel mai bine acest *topos* atunci când vorbea, în *De Tesprit des lois,* despre descoperirea libertății engleze. Cei care tematizează opoziția dintre totalitarism şi liberalism ca opoziție dintre lumea liberă şi lumea servitutii îl urmează, pe căi ocolite, pe Montesquieu.

[5] Accesul la ideile lumii libere, organizarea lor într-o genealogie intelectuală, reprezintă un *topos* al filozofiei politice moderne din faza sa târzie: de pildă, Hayek, Polanyi sau Mises imaginează o asemenea genealogie a ideii de libertate înainte de a vedea ce înseamnă libertatea ca fapt.

1 V. supra, p. 97. Sublinierea noastră.

R Popper & Konrad **Lorenz, *Viitorul este*** *deschis.* ***O*** Jtah7££E traducere **de Simona Lobont si Flonn Lobonț, Bucureşti. Editura Trei, 1997,p. 27.**

Pentru Popper, devii moral atunci când treci prin greşeli. Şi poţi participa cu adevărat la viaţa democratică doar dacă realizezi şi recunoşti că ai greşit. într-o democraţie, proprietarul memoriei trebuie să fie un critic al biografiei sale intelectuale.

Pentru a exemplifica acest tip de comportament, Popper face apel la propria sa memorie: el relatează, de pildă, că a părăsit partidul comunist austriac atunci când şi-a dat seama că întovărăşirea cu liderii acestuia îl pusese în situaţia de a-i împinge la revoltă pe câţiva muncitori, care au fost apoi ucişi de poliţie în timpul unei manifestaţii ţinute la Viena în 1919[1]. Popper s-a simţit responsabil pentru moartea acestor tineri, iar asumarea răspunderii a fost urmată de hotărârea de a-1 înţelege în profunzime pe Marx, profetul atotştiutor în numele căruia tinerii comunişti austrieci fuseseră trimişi la manifestaţie, adică la moarte.

Dacă Zinoviev considera că aşezarea portretului lui Stalin între paginile Evangheliei conţine secretul stalinismului, s-ar putea spune că mica istorie relatată de Popper este cheia înţelegerii democraţiei. Din ea putem deduce că etica pe care o presupune recuperarea memoriei este departe de a fi doar una a dispreţului (fie el şi separat de ură); dacă etica în cauză e să participe la viaţa democratică, atunci ea trebuie să conţină vânarea greşelilor adversarilor, dar şi, mai important poate, recunoaşterea propriilor greşeli. Aceasta e mecanica etică fundamentală a democraţiei. Am putea reformula: dacă Zinoviev ne livrează un stil etic, în schimb, Popper ne oferă un conţinut etic. în principiu, cele două ar trebui să se combine pentru a putea susţine o recu perare a memoriei valorificabilă în viaţa democratică. Căci dispreţul fără ură e arid, dacă el nu este însoţit de experienţa

----

[1] V. *supra,* pp. 29-30. Am tratat acest subiect în textul „Etre liberal", in Laurenţiu Vlad (ed.), *Hommage au Professem Alexandru Duţu,* Bucureşti, Babei (în curs de apariţie).

greşelii; la fel, o denunţare a greşelilor celorlalţi care e întemeiată pe ură blochează înţelegerea.

Un proprietar care nu îi urăşte pe ceilalţi, ci preferă să asume critic propria sa moştenire: iată un personaj al unei etici foarte fragile.

Pentru a o proba, avem la îndemână, din păcate, chiar experienţa României postdecembriste. într-o enumerare succintă, putem afirma că:

(a) recuperarea memoriei nu s-a făcut, în majoritatea cazurilor, sub semnul înţelegerii totalitarismului ca regim al servitutii voluntare a guvernaţilor (sau ca regim al demo craţiei populare, aşa cum propunea Zinoviev), ci pornind aproape exclusiv de la caracterul opresiv al acţiunii guvernanţilor;

(b) suportul etic al recuperării, ca şi al vehiculării memoriei a fost, de cele mai multe ori, ura, nu dispreţul însoţit de serenitate (aşa cum 1-a ilustrat Zinoviev);

(c) tema vinovăţiei şi a responsabilităţii a fost discutată ca o problemă de grup (fie el naţional sau etnic), iar nu ca una a conştiinţei personale, ceea ce a făcut imposibilă invocarea, pe urmele lui Popper, a unei etici în care greşeala proprie să poată fi considerată cel puţin la fel de importantă ca şi greşeala celorlalţi;

(d) imoralitatea tăcerii, a colaborării pasive, a fost negată, plecând de la considerentul că masa membrilor de partid nu poate fi acuzată din pricina numărului său impresionant;

(e) atunci când a avut loc, identificarea vinovăţiilor trecute a ignorat complet posibilitatea, descrisă tot de Popper, a unei schimbări, în regim de libertate, a propriei identităţi; cu alte cuvinte: cei găsiţi/denunţaţi/desemnaţi ca

vinovați pentru a fi colaborat cu instituțiile regimului totalitar au fost introduşi într-o clasă unică, indiferent dacă, între timp, atunci când erau liberi s-o facă, ei s-au schimbat, asumând o gândire critică şi liberală în sens larg, sau, dimpotrivă, au rămas absolut egali cu ei înşişi, adversari declarați ai democrației liberale sau nostalgici ai comunismului. Dacă această descriere e corectă, atunci se poate spune că, în varianta sa autohtonă, proprietarul memoriei este, îndeobşte, nu doar un anticomunist postcomunist, ci şi unul care uzează şi abuzează de această memorie într-un mod aflat în conflict cu etica democratică. Descrierea relației autentice dintre memorie şi democrație este, de aceea, departe de a fi fost epuizată.

CUPRINS